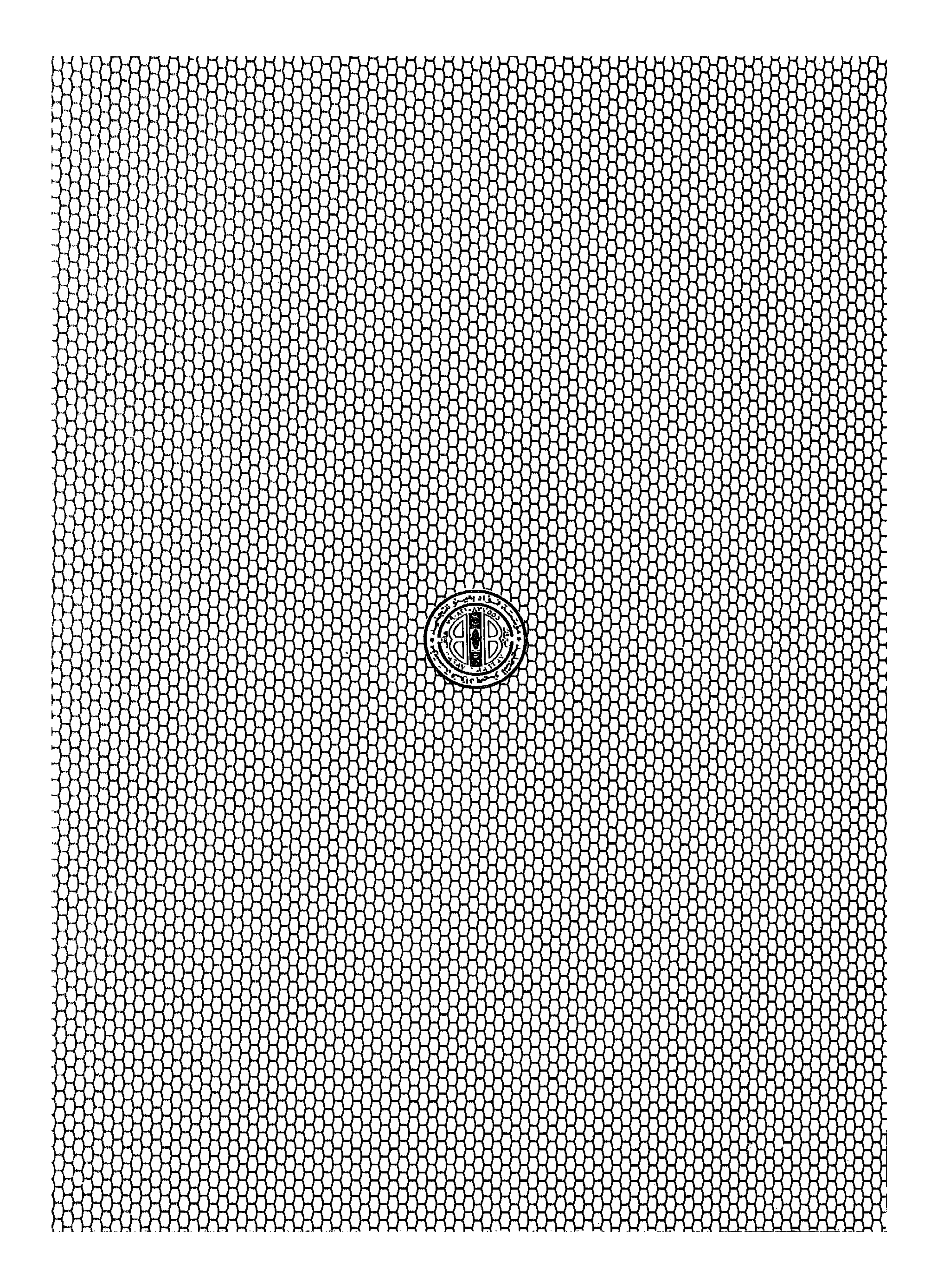
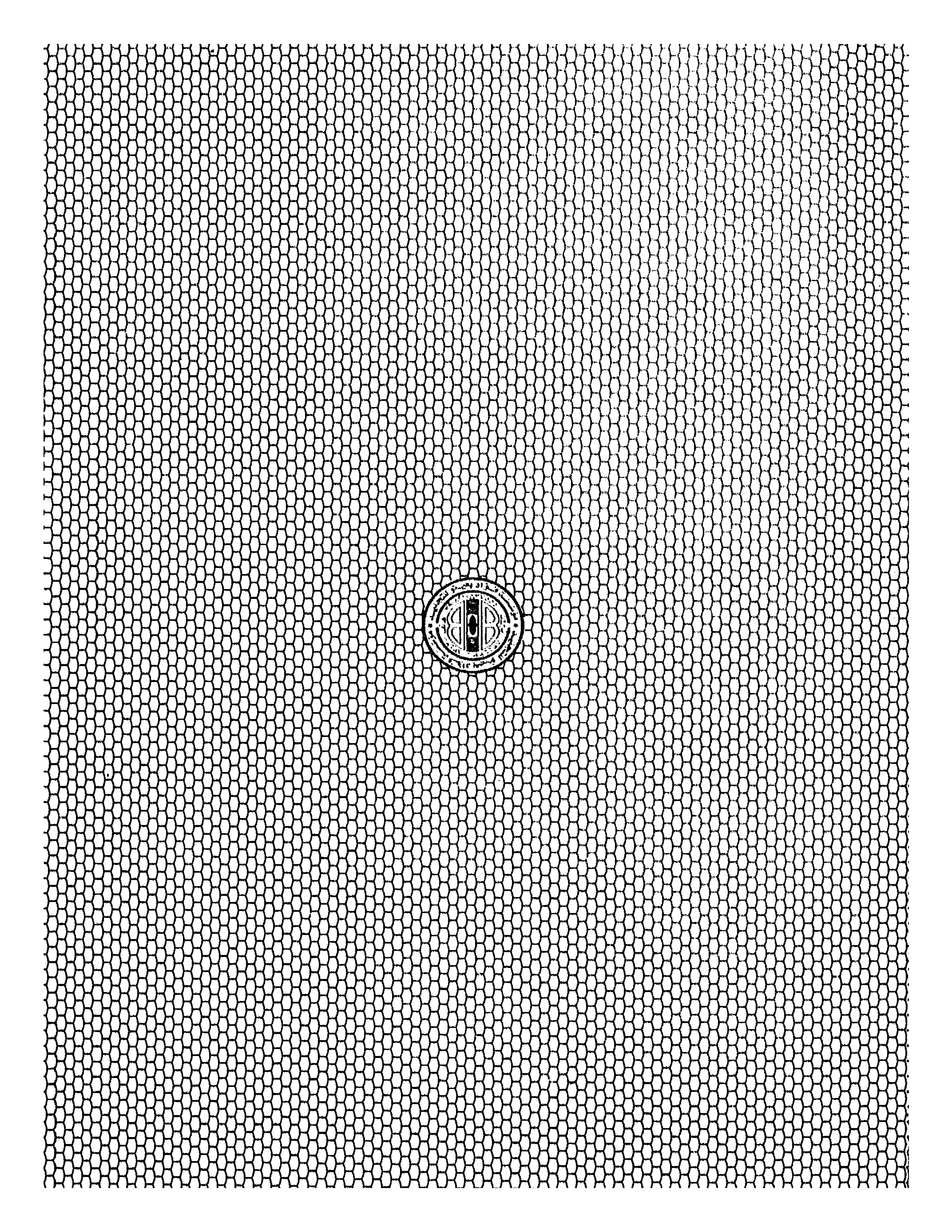
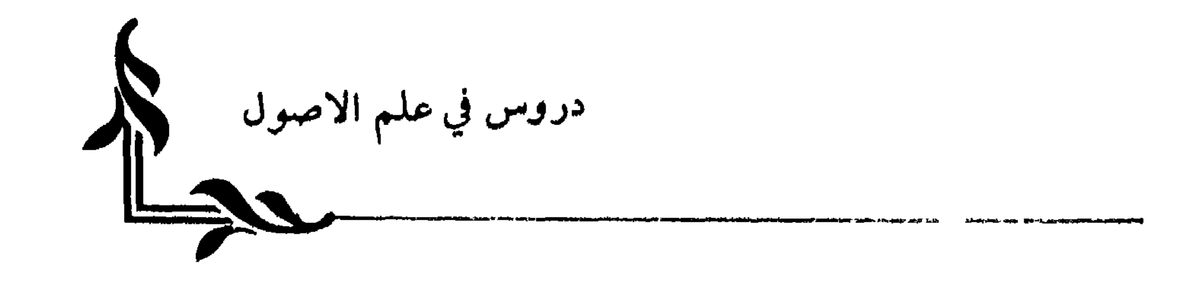





دروس في علم الاصول

دروس في

علم الأصول

مع ملاحق توضيحية

السيد محمد باقر الصدر

الحلقة الثالثة

الجزء الأول

دار التعارف للمطبوعات
بيروت - لبنان

كتاب دراسي في علم اصول الفقه

أعدَّ لطلبة المرحلة الثالثة من دراسة هذا العلم

١٤١٠هـ - ١٩٨٩م

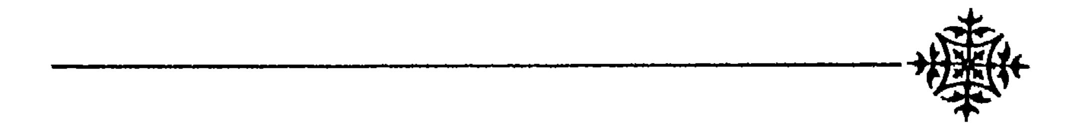


المكتب : شارع سوريا - بناية دوريش - الطابق الثالث
الادارة والمعرض - حارة حريك - المنشية - شارع دكاش - بناية الحسنين
ص. ب ٨٦٠١ - ١١



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمد ، وعلى الهداة الميامين من آله الطاهرين .



تمهيد

تعريف علم الاصول

موضوع علم الاصول .

الحكم الشرعي وتقسيماته .

تقسيم بحوث الكتاب .





تعرْيفُ عِلم الأصُول

عرف علم الاصول بانه « العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي » . وقد لوحظ على هذا التعريف :

اولاً : بانه يشمل القواعد الفقهية ، كقاعدة ان ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده .

وثانياً : بانه لا يشمل الأصول العملية ، لأنها مجرد أدلة عملية وليست ادلة محرزة ، فلا يثبت بها الحكم الشرعي ، وانما تحدد بها الوظيفة العملية .

وثالثاً : بانه يعم المسائل اللغوية ، كظهور كلمة الصعيد مثلاً لدخولها في استنباط الحكم .

اما الملاحظة الأولى : فتندفع بان المراد بالحكم الشرعي الذي جاء في التعريف ، جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلي ، فالقاعدة الأُصولية ما يستنتج منها جعل من هذا القبيل ، والقاعدة الفقهية هي بنفسها جعل من هذا القبيل ، ولا يستنتج منها الا تطبيقات ذلك الجعل وتفصيلاته ، ففرق

كبير بين حجية خبر الثقة ، والقاعدة الفقهية المشار اليها ، لأن الأولى يثبت بها جعل وجوب السورة تارة ، وجعل حرمة العصير العنبي اخرى ، وهكذا فهي أصولية . واما الثانية فهي جعل شرعي للضمان على موضوع كلي ، وبتطبيقه على مصاديقه المختلفة ، كالاجارة والبيع مثلاً،تثبت ضمانات متعددة مجعولة كلها بذلك الجعل الواحد .

واما الملاحظة الثانية ، فقد يجاب عليها تارة باضافة قيد الى التعريف ، وهو (او التي ينتهي اليها في مقام العمل) كما صنع صاحب الكفاية ، واخرى بتفسير الاستنباط بمعنى الإثبات التنجيزي والتعذيري ، وهو اثبات تشترك فيه الأدلة المحرزة ، والاصول العملية معاً .

واما الملاحظة الثالثة ، فهناك عدة محاولات للجواب عليها :

منها : ما ذكره المحقق النائيني قدس الله روحه من إضافة قيد الكبروية في التعريف لإخراج ظهور كلمة الصعيد ، فالقاعدة الاصولية يجب ان تقع كبرى في قياس الاستنباط ، واما ظهور كلمة الصعيد فهو صغرى في القياس ، وبحاجة الى كبرى حجية الظهور .

ويرد عليه ان جملة من القواعد الأصولية لا تقع كبرى ايضاً : كظهور صيغة الامر في الوجوب ، وظهور بعض الأدوات في العموم او في المفهوم ، فانها محتاجة الى كبرى حجية الظهور ، فما الفرق بينها وبين المسائل اللغوية ؟ وكذلك ايضاً مسألة اجتماع الامر والنهي ، فان الامتناع فيها يحقق صغرى لكبرى التعارض بين خطابي صل ولا تغصب ، والجواز فيها يحقق صغرى لكبرى حجية الاطلاق !

ومنها : ما ذكره السيد الاستاذ من استبدال قيد الكبروية بصفة اخرى ، وهي ان تكون القاعدة وحدها كافية لاستنباط الحكم الشرعي بلا ضم قاعدة اصولية اخرى ، فيخرج ظهور كلمة الصعيد لاحتياجه الى ضم ظهور صيغة إفعل في الوجوب ، ولا يخرج ظهور صيغة أفعل في الوجوب ، وان كان محتاجاً الى كبرى حجية الظهور ، لأن هذه الكبرى ليست من

المباحث الاصولية للاتفاق عليها .

ونلاحظ على ذلك :

اولاً : ان عدم احتياج القاعدة الأُصولية الى اخرى ، ان اريد به عدم الاحتياج في كل الحالات ، فلا يتحقق هذا في القواعد الاصولية ، لان ظهور صيغة الأمر في الوجوب مثلاً ، بحاجة في كثير من الاحيان الى دليل حجية السند حينما تجيء الصيغة في دليل ظني السند . وان أُريد به عدم الاحتياج ، ولو في حالة واحدة ، فهذا قد يتفق في غيرها ، كما في ظهور كلمة الصعيد اذا كانت سائر جهات الدليل قطعية .

وثانياً : ان ظهور صيغة الأمر في الوجوب ، واي ظهور آخر بحاجة الى ضم قاعدة حجية الظهور ، وهي اصولية ، لان مجرد عدم الخلاف فيها لا يخرجها عن كونها اصولية ، لان المسألة لا تكتسب اصوليتها من الخلاف فيها ، وانما الخلاف ينصب على المسألة الأُصولية .

وهكذا يتضح ان الملاحظة الثالثة واردة على تعريف المشهور .

والاصح في التعريف ان يقال : « علم الاصول هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي » وعلى هذا الأساس تخرج المسألة اللغوية كظهور كلمة الصعيد ، لانها لا تشترك الا في استنباط حال الحكم المتعلق بهذه المادة فقط ، فلا تعتبر عنصراً مشتركاً .





مَوْضوُع عِلم الأصُول

موضوع علم الاصول ، كما تقدم في الحلقة السابقة « الادلة المشتركة في الاستدلال الفقهي » ، والبحث الاصولي يدور دائماً حول دليليتها .

وعدم تمكن بعض المحققين من تصوير موضوع العلم على النحو الذي ذكرناه ، أدى الى التشكك في ضرورة ان يكون لكل علم موضوع ، ووقع ذلك موضعاً للبحث ، فاستدل على ضرورة وجود موضوع لكل علم ، بدليلين :

احدهما : ان التمايز بين العلوم بالموضوعات بمعنى ان استقلال علم النحو عن علم الطب ، انما هو باختصاص كل منهما بموضوع كلي يتميز عن موضوع الآخر ، فلا بد من افتراض الموضوع لكل علم .

وهذا الدليل اشبه بالمصادرة لان كون التمايز بين العلوم بالموضوعات فرع وجود موضوع لكل علم ، والاّ تعين ان يكون التمييز قائماً على أساس آخر كالغرض .

والآخر : ان التمايز بين العلوم ان كان بالموضوع فلا بد من موضوع لكل علم إذن ، لكي يحصل التمايز ، وان كان بالغرض على اساس ان لكل علم غرضاً يختلف عن الغرض من العلم الآخر ، فحيث ان الغرض من كل علم واحد والواحد لا يصدر الا من واحد ، فلا بد من افتراض مؤثر واحد في ذلك الغرض . ولمّا كانت مسائل العلم متعددة ومتغايرة ، فيستحيل أن تكون هي المؤثرة بما هي كثيرة في ذلك الغرض الواحد ، بل يتعين أن تكون مؤثرة بما هي مصاديق لأمر واحد ، وهذا يعني فرض قضية كلية تكون بموضوعها جامعة بين الموضوعات ، وبمحمولها جامعة بين المحمولات للمسائل . وهذه القضية الكلية هي المؤثرة ، وبذلك يثبت ان لكل علم موضوعاً ، وهو موضوع تلك القضية الكلية فيه . .

وقد أجيب على ذلك ، بأن الواحد على ثلاثة اقسام : واحد بالشخص ، وواحد بالنوع ، وهو الجامع الذاتي لأفراده ، وواحد بالعنوان وهو الجامع الانتزاعي الذي قد ينتزع من أنواع متخالفة . واستحالة صدور الواحد من الكثير تختص بالأول ، والغرض المفترض لكل علم ليست وحدته شخصية بل نوعية أو عنوانية ، فلا ينطبق برهان تلك الاستحالة في المقام .

وهكذا يرفض بعض المحققين الدليل على وجود موضوع لكل علم ، بل قد يبرهن على عدمه ، بأن بعض العلوم تشتمل على مسائل موضوعها الفعل والوجود ، وعلى مسائل موضوعها الترك والعدم ، وتنتسب موضوعات مسائله ، الى مقولات ماهوية وأجناس متباينة ، كعلم الفقه الذي موضوع مسائله الفعل تارة ، والترك أخرى ، والوضع تارة والكيف اخرى ، فكيف يمكن الحصول على جامع بين موضوعات مسائله ؟ . ٢

وعلى هذا الأساس استساغوا أن لا يكون لعلم الأصول موضوع . غير أنك عرفت أن لعلم الأصول موضوعاً كلياً على ما تقدم .



الحُكم الشرَعيْ وَتقِسيمَاته

الاحكام التكليفية والوضعية :

قد تقدم في الحلقة السابقة ان الأحكام الشرعية على قسمين : احدهما الاحكام التكليفية ، والآخر الاحكام الوضعية ، وقد عرفنا سابقاً نبذة عن الاحكام التكليفية . واما الاحكام الوضعية فهي على نحوين :

الأول : ما كان واقعاً موضوعاً للحكم التكليفي ، كالزوجية الواقعة موضوعاً لوجوب الانفاق ، والملكية الواقعة موضوعاً لحرمة تصرف الغير في المال بدون إذن المالك .

الثاني : ما كان منتزعاً عن الحكم التكليفي ، كجزئية السورة للواجب ، المنتزعة عن الامر بالمركب منها ، وشرطية الزوال للوجوب المجعول لصلاة الظهر ، المنتزعة عن جعل الوجوب المشروط بالزوال .

ولا ينبغي الشك في ان القسم الثاني ليس مجعولاً للمولى بالاستقلال ، وانما هو منتزع عن جعل الحكم التكليفي ، لانه مع جعل الامر بالمركب من السورة وغيرها ، يكفي هذا الأمر التكليفي في انتزاع عنوان الجزئية للواجب من السورة ، وبدونه لا يمكن ان تتحقق الجزئية للواجب بمجرد إنشائها

وجعلها مستقلاً . وبكلمة أخرى ان الجزئية للواجب من الامور الانتزاعية الواقعية ، وان كان وعاء واقعها هو عالم جعل الوجوب ، فلا فرق بينها وبين جزئية الجزء للمركبات الخارجية من حيث كونها أمراً انتزاعياً واقعياً ، وان اختلفت الجزئيتان في وعاء الواقع ومنشأ الانتزاع ، وما دامت الجزئية امراً واقعياً ، فلا يمكن ايجادها بالجعل التشريعي والاعتبار .

واما القسم الأول فمقتضى وقوعه موضوعاً للاحكام التكليفية عقلائياً وشرعاً ، هو كونه مجعولاً بالاستقلال لا منتزعاً عن الحكم التكليفي ، لان موضوعيته للحكم التكليفي تقتضي سبقه عليه رتبة مع ان انتزاعه يقتضي تأخره عنه .

وقد تثار شبهة لنفي الجعل الاستقلالي لهذا القسم ايضاً بدعوى أنه لغو ، لانه بدون جعل الحكم التكليفي المقصود لا أثر له ، ومعه لا حاجة الى الحكم الوضعي ، بل يمكن جعل الحكم التكليفي ابتداء على نفس الموضوع الذي يفترض جعل الحكم الوضعي عليه ؟

والجواب على هذه الشبهة ان الاحكام الوضعية التي تعود الى القسم الاول اعتبارات ذات جذور عقلائية ، الغرض من جعلها تنظيم الاحكام التكليفية ، وتسهيل صياغتها التشريعية فلا تكون لغواً .

شمول الحكم للعالم والجاهل :

وأحكام الشريعة تكليفية ووضعية تشمل في الغالب العالم بالحكم ، والجاهل على السواء ، ولا تختص بالعالم ، وقد ادعي ان الأخبار الدالة على ذلك مستفيضة ، ويكفي دليلاً على ذلك اطلاقات أدلة تلك الاحكام ، ولهذا أصبحت قاعدة اشتراك الحكم الشرعي بين العالم والجاهل مورداً للقبول على وجه العموم بين أصحابنا ، الا اذا دل دليل خاص على خلاف ذلك في مورد .

وقد يبرهن على هذه القاعدة عن طريق اثبات استحالة اختصاص الحكم بالعالم ، لانه يعني ان العلم بالحكم قد أخذ في موضوعه ، وينتج عن ذلك تأخر الحكم رتبة عن العلم به ، وتوقفه عليه وفقاً لطبيعة العلاقة بين الحكم وموضوعه . ولكن قد مر بنا في الحلقة السابقة ان المستحيل هو اخذ العلم بالحكم المجعول في موضوعه لا اخذ العلم بالجعل ، في موضوع الحكم المجعول فيه .

ويترتب على ما ذكرناه من الشمول ان الامارات والاصول التي يرجع اليها المكلف الجاهل في الشبهة الحكمية او الموضوعية قد تصيب الواقع ، وقد تخطىء . فللشارع إذن احكام واقعية محفوظة في حق الجميع ، والادلة والاصول في معرض الاصابة والخطأ ، غير ان خطأها مغتفر لان الشارع جعلها حجة ، وهذا معنى القول بالتخطئة .

وفي مقابلة ما يسمى بالقول بالتصويب ، وهو ان احكام الله تعالى ما يؤدي اليه الدليل والاصل ، ومعنى ذلك انه ليس له من حيث الاساس احكام ، وانما يحكم تبعاً للدليل او الاصل ، فلا يمكن ان يتخلف الحكم الواقعي عنها .

وهناك صورة مخففة للتصويب مؤداها ان الله تعالى له احكام واقعية ثابتة من حيث الاساس ، ولكنها مقيدة بعدم قيام الحجة من امارة او اصل على خلافها فان قامت الحجة على خلافها تبدلت واستقر ما قامت عليه الحجة .

وكلا هذين النحوين من التصويب باطل :

اما الاول فلشناعته ووضوح بطلانه ، حيث ان الادلة والحجج ، انما جاءت لتخبرنا عن حكم الله وتحدد موقفنا تجاهه ، فكيف نفترض انه لا حكم لله من حيث الاساس .

واما الثاني فلأنه مخالف لظواهر الأدلة ولما دل على اشتراك الجاهل والعالم

في الاحكام الواقعية .[4]

الحكم الواقعي والظاهري :

ينقسم الحكم الشرعي ، كما عرفنا سابقاً الى واقعي لم يؤخذ في موضوعه الشك ، وظاهري أخذ في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق . وقد كنا نقصد حتى الآن في حديثنا عن الحكم الأحكام الواقعية .

وقد مرَّ بنا في الحلقة السابقة ان مرحلة الثبوت للحكم ـ الحكم الواقعي ـ تشتمل على ثلاثة عناصر : وهي الملاك والارادة والاعتبار ، وقلنا إن الاعتبار ليس عنصراً ضرورياً ، بل يستخدم غالباً كعمل تنظيمي وصياغي . ونريد ان نشير الآن الى حقيقة العنصر الثالث الذي يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه غالباً ،[5] وتوضيحه ان المولى كما ان له حق الطاعة على المكلف فيما يريده منه ، كذلك له حق تحديد مركز حق الطاعة في حالات ارادته شيئاً من المكلف ، فليس ضرورياً اذا تم الملاك في شيء واراده المولى ان يجعل نفس ذلك الشيء في عهدة المكلف مصباً لحق الطاعة ، بل يمكنه ان يجعل مقدمة ذلك الشيء التي يعلم المولى بانها مؤدية اليه ، في عهدة المكلف دون نفس الشيء ، فيكون حق الطاعة منصباً على المقدمة ابتداء ، وان كان[6] الشوق المولوي غير متعلق بها الا تبعاً ، وهذا يعني ان حق الطاعة ينصب على ما يحدده المولى عند ارادته لشيء مصباً له ويدخله في عهدة المكلف ، والاعتبار هو الذي يستخدم عادة للكشف عن المصب الذي عينه المولى لحق الطاعة ، فقد يتحد مع مصب ارادته وقد يتغاير .

واما الاحكام الظاهرية فهي مثار لبحث واسع ، وجهت فيه عدة اعتراضات للحكم الظاهري ، تبرهن على استحالة جعله عقلاً ، ويمكن تلخيص هذه البراهين فيما يلي :

١ ـ ان جعل الحكم الظاهري يؤدي الى اجتماع الضدين او المثلين ،

لان الحكم الـواقعي ثابت في فـرض الشك بحكم قـاعدة الاشتـراك المتقدمـة ، وحينئذ فان كان الحكم الظاهـري المجعول عـلى الشاك مغـايراً للحكم الـواقعي نوعاً ، كالحلية والحـرمة ، لـزم اجتماع الضـدين والا لزم اجتمـاع المثلين . وما قيل سابقاً من انه لا تنافي بين الحكم الـواقعي والظاهـري لانهما سنخان ، مجـرد كلام صوري اذا لم يعط مضموناً محدداً ، لان مجرد تسميـة هذا بـالواقعي وهـذا بـالـظاهـري ، لا يخـرجهـما عن كـونهما حكمـين من الاحكـام التكليفيــة وهي متضادة ٧

٢ ـ ان الحكم الـظاهـري اذا خـالف الحكم الـواقعي ، فحيث ان الحكم الواقعي بمبادئه محفوظ في هذا الفرض بحكم قـاعدة الاشتـراك ، يلزم من جعل الحكم الظاهري في هذه الحالة نقض المولى لغـرضه الـواقعي بالسمـاح للمكلف بتفويته ، اعتمـاداً على الحكم الـظاهري في حـالات عدم تـطابقه مـع الواقـع ، وهو يعني القاء المكلف في المفسدة ، وتفويت المصالح الواقعية المهمة عليه .

٣ ـ ان الحكم الظاهري من المستحيل ان يكون منجـزاً للتكليف الواقعي المشكـوك ، ومصححاً للعقاب على مخالفة الواقع ، لان الـواقع لا يخـرج عن كـونه مشكـوكـاً بقيـام الاصـل او الامـارة المثبتـين للتكليف ، ومعـه يشمله حكم العقـل بقبح العقـاب بلا بيـان بناء عـلى مسلك قاعـدة قبح العقـاب بـلا بيان ، والاحكام العقلية غير قابلة للتخصيص ٨

شبهة التضاد ونقض الغرض :

أما الاعتراض الاول فقد أُجيب عليه بوجوه :

منها : ما ذكـره المحقق النائيني قـدس سره ، من ان اشكـال التضاد نشـأ من افتراض ان الحكم الظاهـري حكم تكليفي ، وان حجية خبـر الثقة مثـلاً ، معنـاها جعـل حكم تكليفي يطابق مـا أخبـر عنـه الثقـة من احكـام ، وهـو مـا

يسمى بجعـل الحكم المماثـل ، فان أخبـر الثقة بـوجوب شيء وكـان حراماً في الواقع ، تمثلت حجيته في جعل وجوب ظاهري لذلـك الشيء وفقاً لما اخبر بـه الثقـة ، فيلزم على هـذا الاساس اجتمـاع الضدين ، وهمـا الوجـوب الظاهـري والحرمة الواقعية .

ولكن الافتـراض المذكـور خـطأ ، لأن الصحيـح انمعـنى حجيـة خبـر الثقة مثلاً جعله علماً وكاشفاً تاماً عن مؤداه بالاعتبار ، فلا يوجد حكم تكليفي ظاهري زائداً على الحكم التكليفي الواقعي ليلزم اجتماع حكمين تكليفيين متضـادين ، وذلك لان المقصـود من جعل الحجيـة للخبـر مثـلاً ، جعله منجـزاً للأحكام الشرعية التي يحكى عنها وهكذا يحصـل بجعله علماً وبيـاناً تامـاً ، لان العلم منجز سواء كان علماً حقيقة كـالقطع ، او علماً بحكم الشـارع كالامـارة ، وهذا ما يسمى بمسلك جعل الطريـقية .

والجـواب عـلى ذلـك ان التضـاد بـين الحكمـين التكليفيـين ليس بلحـاظ اعتباريهما حتى يندفع بمجرد تغيير الاعتبـار في الحكم الظاهـري من اعتبار الحكم التكليفي ، الى اعتبـار العلمية والـطريقية ، بـل بلحـاظ مبـاديء الحكم ، كـما تقدم في الحلقة السابقة .

وحينئذ فان قيـل بان الحكم الـظاهري نـاشيء من مصلحة ملزمـة وشوق في فعـل المكلف الذي تعلق بـه ذلك الحكم ، حصـل التنافي بينه وبين الحـرمة الواقعية مهما كانت الصيغة الاعتباريـة لجعل الحكم الـظاهري ، وان قيـل بعدم نشوئه من ذلـك ولو بافتراض قيام المبـادىء بنفس جعل الحكم الـظاهري زال التنـافي بين الحكم الـواقعي والحكم الظاهـري ، سواء جعـل هذا حكـماً تكليفياً او بلسان جعل الطريقية .

ومنهـا : ما ذكـره السيد الأُستـاذ من ان التنـافي بـين الحـرمـة والـوجـوب مثلاً ، ليس بين اعتباريهما ، بل بين مبادئهما من ناحية ، لان الشيءَ الواحد لا يمكن ان يكون مبغوضـاً ومحبوبـاً ، وبين متـطلباتهـما في مقام الامتثـال من ناحيـة اخرى ، لان كلاً منهما يستدعي تصرفاً مخـالفاً لما يستدعيـه الآخر ، فـاذا كانت

الحرمة واقعية والوجوب ظاهرياً ، فلا تنافي بينهما في المبادىء ، لأننا نفترض مبادىء الحكم الظاهري في نفس جعله ، لا في المتعلق المشترك بينه وبين الحكم الواقعي . ولا تنافي بينهما في متطلبات مقام الامتثال ، لان الحرمة الواقعية غير واصلة ، كما يقتضيه جعل الحكم الظاهري في موردها فلا امتثال لها ، ولا متطلبات عملية ، لان استحقاق الحكم للامتثال فرع الوصول والتنجز .

ولكن نتساءل هل يمكن ان يجعل المولى وجوباً او حرمة لملاك في نفس الوجوب او الحرمة ؟ ولو اتفق حقاً ان المولى أحس بان من مصلحته ان يجعل الوجوب على فعل بدون ان يكون مهتماً بوجوده اطلاقاً ، وانما دفعه الى ذلك وجود المصلحة في نفس الجعل ، كما اذا كان ينتظر مكافأة على نفس ذلك من شخص ولا يهمه بعد ذلك ان يقع الفعل او لا يقع ، أقول لو اتفق ذلك حقاً فلا أثر لمثل هذا الجعل ، ولا يحكم العقل بوجوب امتثاله ، فافتراض ان الأحكام الظاهرية ناشئة من مبادىء في نفس الجعل ، يعني تفريغها من حقيقة الحكم ومن اثره عقلاً .

فالجواب المذكور في افتراضه المصلحة في نفس الجعل غير تام ، ولكنه في افتراضه ان الحكم الظاهري لا ينشأ من مبادىء في متعلقه بالخصوص تام ، فنحن بحاجة إذن في تصوير الحكم الظاهري الى افتراض ان مبادئه ليس من المحتوم تواجدها في متعلقه بالخصوص لئلا يلزم التضاد ، ولكنها في نفس الوقت ليست قائمة بالجعل فقط لئلا يلزم تفريغ الحكم الظاهري من حقيقة الحكم ، وذلك بان نقول إن مبادىء الاحكام الظاهرية هي نفس مبادىء الاحكام الواقعية .

وتوضيح ذلك ان كل حرمة واقعية لها ملاك اقتضائي ، وهو المفسدة والمبغوضية القائمتان بالفعل ، وكذلك الامر في الوجوب . واما الاباحة فقد تقدم في الحلقة السابقة ، ان ملاكها قد يكون اقتضائياً ، وقديكون غير اقتضائي ، لانها قد تنشأ عن وجود ملاك في ان يكون المكلف مطلق العنان ،

وقد تنشأ عن خلو الفعل المباح من أي ملاك . وعليه فاذا اختلطت المباحات بالمحرمات ، ولم يتميز بعضها عن البعض ، لم يؤد ذلك الى تغير في الاغراض والملاكات والمبادىء للاحكام الواقعية ، فلا المباح بعدم تمييز المكلف له عن الحرام يصبح مبغوضاً ، ولا الحرام بعدم تمييزه عن المباح تسقط مبغوضيته ، فالحرام على حرمته واقعاً ولا يوجد فيه سوى مبادىء الحرمة ، والمباح على اباحته ولا توجد فيه سوى مبادىء الاباحة ، غير ان المولى في مقام التوجيه للمكلف الذي اختلطت عليه المباحات بالمحرمات بين أمرين : اما ان يرخصه في ارتكاب ما يحتمل اباحته . واما ان يمنعه عن ارتكاب ما يحتمل حرمته ، وواضح ان اهتمامه بالاجتناب عن المحرمات الواقعية يدعوه الى المنع عن ارتكاب كل ما يحتمل حرمته ، لا لأن كل ما يحتمل حرمته فهو مبغوض وذو مفسدة ، بل لضمان الاجتناب عن المحرمات الواقعية الموجودة ضمنها ، فهو منع ظاهري ناشىء من مبغوضية المحرمات الواقعية والحرص على ضمان اجتنابها ، وفي مقابل ذلك ان كانت الاباحة في المباحات الواقعية ذات ملاك لا اقتضائي ، فلن يجد المولى ما يحول دون إصدار المنع المذكور ، وهذا المنع سيشمل الحرام الواقعي والمباح الواقعي ايضاً ، اذا كان محتمل الحرمة للمكلف ، وفي حالة شموله للمباح الواقعي لا يكون منافياً لاباحته ، لانه كما قلنا لم ينشأ عن مبغوضية نفس متعلقه ، بل عن مبغوضية المحرمات الواقعية والحرص على ضمان اجتنابها .

واما اذا كانت الاباحة الواقعية ذات ملاك اقتضائي ، فهي تدعو ـ خلافاً للحرمة ـ الى الترخيص في كل ما يحتمل اباحته ، لا لأن كل ما يحتمل اباحته ففيه ملاك الاباحة ، بل لضمان اطلاق العنان في المباحات الواقعية الموجودة ضمن محتملات الاباحة ، فهو ترخيص ظاهري ناشىء عن الملاك الاقتضائي للمباحات الواقعية والحرص على تحقيقه . وفي هذه الحالة يزن المولى درجة اهتمامه بمحرماته ومباحاته ، فان كان الملاك الاقتضائي في الاباحة اقوى وأهم رخص في المحتملات ، وهذا الترخيص سيشمل المباح الواقعي والحرام الواقعي اذا كان محتمل الاباحة ، وفي حالة شموله للحرام الواقعي لا يكون

منافياً لحرمته ، لانه لم ينشأ عن ملاك للاباحة في نفس متعلقه ، بل عن ملاك الاباحة في المباحات الواقعية والحرص على ضمان ذلك الملاك . واذا كان ملاك المحرمات الواقعية اهم ، منع من الاقدام في المحتملات ضماناً للمحافظة على الاهم .

وهكذا يتضح ان الاحكام الظاهرية خطابات تعين الأهم من الملاكات ، والمبادىء الواقعية حين يتطلب كل نوع منها الحفاظ عليه بنحو ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر .

وبهذا اتضح الجواب على الاعتراض الثاني ، وهو ان الحكم الظاهري يؤدي الى تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة ، فان الحكم الظاهري وان كان قد يسبب ذلك ، ولكنه انما يسببه من اجل الحفاظ على غرض أهم .

شبهة تنجز الواقع المشكوك :

واما الاعتراض الثالث فقد أُجيب بان تصحيح العقاب على التكليف الواقعي الذي أخبر عنه الثقة بلحاظ حجية خبره ، لا ينافي قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، لان المولى حينما يجعل خبر الثقة حجة يعطيه صفة العلم والكاشفية اعتباراً على مسلك الطريقية المتقدم ، وبذلك يخرج التكليف الواقعي عن دائرة قبح العقاب بلا بيان ، لانه يصبح معلوماً بالتعبد الشرعي ، وان كان مشكوكاً وجداناً .

ونلاحظ على ذلك ان هذه المحاولة إذا تمت فلا تجدي في الاحكام الظاهرية المجعولة في الأُصول العملية غير المحرزة كأصالة الاحتياط ، على ان المحاولة غير تامة ، كما يأْتي ان شاءَ الله تعالى ؟

والصحيح انه لا موضوع لهذا الاعتراض على مسلك حق الطاعة لما تقدم من ان هذا المسلك المختار يقتضي انكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً .

وقد تخلص مما تقدم ان جعل الاحكام الظاهرية ممكن .

الامارات والاصول :

تنقسم الاحكام الظاهرية الى قسمين :

احدهما : الاحكام الظاهرية التي تجعل لاحراز الواقع ، وهذه الاحكام تتطلب وجود طريق ظني له درجة كشف عن الحكم الشرعي ، ويتولى الشارع الحكم على طبقه بنحو يلزم على المكلف التصرف بموجبه ، ويسمى الطريق بالامارة ، ويسمى الحكم الظاهري بالحجية من قبيل حجية خبر الثقة .

والقسم الآخر : الأحكام الظاهرية التي تجعل لتقرير الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك ، ولا يراد بها احرازه ، وتسمى بالاصول العملية .

ويبدو من مدرسة المحقق النائيني قدس سره ، التمييز بين هذين القسمين على أساس ما هو المجعول الاعتباري في الحكم الظاهري ، فان كان المجعول هو الطريقية والكاشفية دخل المورد في الامارات ، واذا لم يكن المجعول ذلك وكان الجعل في الحكم الظاهري متجهاً الى انشاء الوظيفة العملية دخل في نطاق الاصول ، وفي هذه الحالة اذا كان انشاء الوظيفة العملية بلسان تنزيل مؤدى الاصل منزلة الواقع في الجانب العملي ، او تنزيل نفس الاصل او الاحتمال المقوم له منزلة اليقين في جانبه العملي لا الاحرازي . فالاصل تنزيلي او اصل محرز ، واذا كان بلسان تسجيل وظيفة عملية محددة بدون ذلك ، فالأصل أصل عملي صرف .

وهذا يعني ان الفرق بين الامارات والاصول ينشأ من كيفية صياغة الحكم الظاهري في عالم الجعل والاعتبار .

ولكن التحقيق ان الفرق بينهما اعمق من ذلك ، فان روح الحكم الظاهري في موارد الامارة تختلف عن روحه في موارد الأصل بقطع النظر عن نوع الصياغة ، وليس الاختلاف الصياغي المذكور الا تعبيراً عن ذلك

الاختلاف الأعمق في الروح بين الحكمين .

وتوضيح ذلك انا عرفنا سابقاً ان الاحكام الظاهرية ، مردها الى خطابات تعين الأهم من الملاكات ، والمبادىء الواقعية حين يتطلب كل نوع منها ضمان الحفاظ عليه بنحو ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر ، وكل ذلك يحصل نتيجة الاختلاط بين الانواع عند المكلف وعدم تمييزه المباحات عن المحرمات مثلاً ، والأهمية التي تستدعي جعل الحكم الظاهري وفقاً لها ، تارة تكون بلحاظ الاحتمال ، واخرى بلحاظ المحتمل ، وثالثة بلحاظ الاحتمال والمحتمل معاً ، فان شك المكلف في الحكم يعني وجود احتمالين او اكثر في تشخيص الواقع المشكوك ، وحينئذ فان قدمت بعض المحتملات على البعض الآخر ، وجعل الحكم الظاهري وفقاً لها لقوة احتمالها وغلبة مصادفته للواقع بدون اخذ نوع المحتمل بعين الأعتبار ، فهذا هو معنى الاهمية بلحاظ الاحتمال ، وبذلك يصبح الاحتمال المقدم امارة ، سواء كان لسان الانشاء والجعل للحكم الظاهري لسان جعل الطريقية ، او وجوب الجري على وفق الامارة . وان قدمت بعض المحتملات على البعض الآخر لأهمية المحتمل بدون دخل لكاشفية الاحتمال في ذلك كان الحكم من الاصول العملية البحتة ، كأصالة الاباحة واصالة الاحتياط الملحوظ في احدهما أهمية الحكم الترخيصي المحتمل . وفي الآخر اهمية الحكم الالزامي المحتمل بقطع النظر عن درجة الاحتمال ، سواء كان لسان الانشاء والجعل للحكم الظاهري لسان تسجيل وظيفة عملية ، او لسان جعل الطريقية ، وان قدمت بعض المحتملات على البعض الآخر بلحاظ كلا الأمرين من الاحتمال والمحتمل ، كان الحكم من الاصول العملية التنزيلية او المحرزة كقاعدة الفراغ .[١٠]

نعم الانسب في موارد التقديم بلحاظ قوة الاحتمال ان يصاغ الحكم الظاهري بلسان جعل الطريقية ، والأنسب في موارد التقديم بلحاظ قوة المحتمل ان يصاغ بلسان تسجيل الوظيفة ، لا ان هذا الاختلاف الصياغي هو جوهر الفرق بين الامارات والاصول .

التنافي بين الاحكام الظاهرية :

عرفنا سابقاً ان الأحكام الواقعية المتغايرة نوعاً كالوجوب والحرمة والاباحة متضادة ، وهذا يعني ان من المستحيل ان يثبت حكمان واقعيان متغايران على شيء واحد ، سواء علم المكلف بذلك او لا؟ لاستحالة اجتماع الضدين في الواقع ، والسؤال هنا هو أن اجتماع حكمين ظاهريين متغايرين نوعاً ، هل هو معقول او لا ، فهل يمكن ان يكون مشكوك الحرمة حراماً ظاهراً ومباحاً ظاهراً في نفس الوقت ؟

والجواب على هذا السؤال يختلف باختلاف المبني في تصوير الحكم الظاهري ، والتوفيق بينه وبين الاحكام الواقعية . فان اخذنا بوجهة النظر القائلة بان مبادىء الحكم الظاهري ثابتة في نفس جعله لا في متعلقه ، امكن جعل حكمين ظاهريين بالإباحة والحرمة معاً ، على شرط ان لا يكونا واصلين معاً ، فانه في حالة عدم وصول كليهما معاً لا تنافي بينهما لا بلحاظ نفس الجعل لانه مجرد اعتبار ، ولا بلحاظ المبادىء لان مركزها ليس واحداً ، بل مبادىء كل حكم في نفس جعله لا في متعلقه ، ولا بلحاظ عالم الامتثال والتنجيز والتعذير ، لان احدهما على الاقل غير واصل فلا اثر عملي له ، واما في حالة وصولهما معاً فهما متنافيان متضادان لان احدهما ينجز والآخر يؤمن .

واما على مسلكنا في تفسير الاحكام الظاهرية وانها خطابات تحدد ما هو الأهم من الملاكات الواقعية المختلطة فالخطابان الظاهريان المختلفان ، كالاباحة والمنع متضادان بنفسيهما ، سواء وصلا الى المكلف او لا ، لأن الأول يثبت اهمية ملاك المباحات الواقعية ، والثاني يثبت اهمية ملاك المحرمات الواقعية ، ولا يمكن ان يكون كل من هذين الملاكين اهم من الآخر ، كما هو واضح .

وظيفة الاحكام الظاهرية :

وبعد ان اتضح ان الاحكام الظاهرية خطابات لضمان ما هو الأهم من الاحكام الواقعية ومبادئها . وليس لها مبادىء في مقابلها ، نخرج من ذلك بنتيجة ، وهي ان الخطاب الظاهري وظيفته التنجيز والتعذير بلحاظ الاحكام الواقعية المشكوكة فهو ينجز تارة ويعذر أُخرى ، وليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بوجوب الطاعة في مقابل الاحكام الواقعية ، لانه ليس له مبادىء خاصة به وراءَ مبادىء الاحكام الواقعية ، فحين يحكم الشارع بوجوب الاحتياط ظاهراً يستقل العقل بلزوم التحفظ على الوجوب الواقعي المحتمل ، واستحقاق العقاب على عدم التحفظ عليه لا على مخالفة نفس الحكم بوجوب الاحتياط بما هو ، وهذا معنى ما يقال من أن الاحكام الظاهرية طريقية لا حقيقية فهي مجرد وسائل وطرق لتسجيل الواقع المشكوك وادخاله في عهدة المكلف ، ولا تكون هي بنفسها موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة لعدم استقلالها بمبادىء في نفسها ، ولهذا فان من يخالف وجوب الاحتياط في مورد ويتورط نتيجة لذلك في ترك الواجب الواقعي لا يكون مستحقاً لعقابين بلحاظ مخالفة الوجوب الواقعي ووجوب الأحتياط الظاهري ، بل لعقاب واحد والا لكان حاله اشد ممن ترك الواجب الواقعي . وهو عالم بوجوبه ، واما الاحكام الواقعية فهي احكام حقيقية لا طريقية ، بمعنى ان لها مبادىء خاصة بها ، ومن اجل ذلك تشكل موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة ، ولحكم العقل بوجوب امتثالها واستحقاق العقاب على مخالفتها .

التصويب بالنسبة الى بعض الاحكام الظاهرية :

تقدم ان الأحكام الواقعية محفوظة ومشتركة بين العالم والجاهل ، واتضح ان الاحكام الظاهرية تجتمع مع الاحكام الواقعية على الجاهل دون منافاة

بينهما ، وهذا يعني ان الحكم الظاهري لا يتصرف في الحكم الواقعي ، ولكن هناك من ذهب الى ان الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية كاصالة الطهارة تتصرف في الاحكام الواقعية ، بمعنى ان الحكم الواقعي[١١] بشرطية الثوب الطاهر في الصلاة مثلا ، يتسع ببركة اصالة الطهارة ، فيشمل الثوب المشكوكة طهارته الذي جرت فيه اصالة الطهارة حتى لو كان نجساً في الواقع ، وهذا نحو من التصويب الذي ينتج ان الصلاة في مثل هذا الثوب تكون صحيحة واقعاً . ولا تجب اعادتها على القاعدة ، لان الشرطية قد اتسع موضوعها ، وتقريب ذلك ان دليل أَصالة الطهارة بقوله : « كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر » يعتبر حاكماً على دليل شرطية الثوب الطاهر في الصلاة لان لسانه لسان توسعة موضوع ذلك الدليل وايجاد فرد له ، فالشرط موجود اذن ، وليس الامر كذلك لو ثبتت طهارة الثوب بالامارة فقط ، لان مفاد دليل حجية الامارة ليس جعل الحكم المماثل ، بل جعل الطريقية والمنجزية فهو بلسانه لا يوسع موضوع دليل الشرطية لان موضوع دليلها الثوب الطاهر ، وهو لا يقول هذا طاهر ، بل يقول هذا محرز الطهارة بالامارة فلا يكون حاكماً .

وعلى هذا الاساس فصَّل صاحب الكفاية بين الامارات والاصول المنقحة للموضوع ، فبنى على ان الاصول الموضوعية توسع دائرة الحكم الواقعي[١١] المترتب على ذلك الموضوع دون الامارات ، وهذا غير صحيح وسيأتي بعض الحديث عنه ان شاء الله تعالى .

القضية الحقيقية والخارجية للاحكام :

مرَّ بنا في الحلقة السابقة ان الحكم تارة يجعل على نهج القضية الحقيقية ، واخرى يجعل على نهج القضية الخارجية . والقضية الخارجية هي القضية التي يجعل فيها الحاكم حكمه على افراد موجودة فعلاً في الخارج في

زمـان اصـدار الحكم ، او في أي زمـان آخـر ، فلو أُتيـح لحـاكم ان يعـرف بالضبط من وجد ومن هو موجود ، ومن سوف يـوجد في المستقبـل من العلماء ، فأشار اليهم جميعاً وأمر باكرامهم ، فهذه قضية خارجية .

والقضيـة الحقيقية هي القضيـة التي يلتفت فيها الحـاكم الى تقديـره وذهنه بـدلاً عن الواقـع الخارجي فيشكـل قضية شـرطية شـرطها هـو الموضـوع المقـدر الوجود وجزاؤ ها هو الحكم فيقول : اذا كـان الانسان عـالماً فـاكرمـه ، واذا قال اكرم العالم قاصداً هـذا المعنى فالقضيـة ـ روحاً ـ شـرطية وان كـانت ـ صياغـةً ـ حملية .

وهنـاك فوارق بـين القضيتين : منهـا ما هـو نظري ، ومنهـا ما يكـون لـه مغزى عملي .

فمن الفـوارق اننـا بمـوجب القضيـة الحقيقيـة نستـطيـع ان نشـير الى أي جاهل ، ونقول لو كـان هذا عـالماً لـوجب اكرامـه ، لان الحكم بالـوجوب ثبت عـلى الطبيعـة المقدرة ، وهـذا مصداقهـا ، وكلما صـدق الشـرط صـدق الجـزاء خلافاً للقضية الخارجيـة التي تعتمد عـلى الاحصاء الشخصي للحاكم ، فان هـذا الفرد الجاهل ليس داخلاً فيها ، لا بالفعل ولا على تقـدير ان يكـون عالمـاً ، اما الأول فواضح ، واما الثاني فلأن القضية الخارجية ليس فيهـا تقديـر وافتراض ، بل هي تنصب على موضوع ناجز .

ومن الفـوارق ان الموضـوع في القضية الحقيقيـة وصف كلي دائـماً يفتـرض وجوده فيرتب عليه الحكم سواء كان وصفاً عرضياً كـالعالم او ذاتياً كالانسـان ، واما الموضوع في القضية الخارجية فهو الذوات الخارجية ، اي ما يقبل ان يشار اليه في الخارج بلحاظ احد الازمنة ، ومن هنا استحال التقديـر والافتراض فيهـا لان الذات الخارجية وما يقال عنه (هذا) خارجـاً لا معنى لتقديـر وجوده ، بـل هـو محقق الـوجـود ، فـان كـان وصف مـا دخيـلاً في مـلاك الحكم في القضيـة الخـارجية تصـدى المولى نفسـه لاحراز وجـوده ، كما اذا اراد ان يحكم عـلى ولده بـوجوب اكـرام ابناء عمـه وكان لتـدينهم دخل في الحكم فـانـه يتصـدى بنفسـه

لاحراز تدينهم ، ثم يقول : اكرم ابناءَ عمك كلهم او إلا زيداً تبعاً لما احرزه من تدينهم كلاً او جلاً .

واما اذا قال : اكرم ابناءَ عمك ان كانوا متدينين ، فالقضية شرطية وحقيقية من ناحية هذا الشرط لانه قد افترض وقدر .

ومن الفوارق المترتبة على ذلك ، ان الوصف الدخيل في الحكم في باب القضايا الحقيقية اذا انتفى ينتفي الحكم لانه مأخوذ في موضوعه . وان شئت قلت لانه شرط ، والجزاء ينتفي بانتفاء الشرط ، خلافاً لباب القضايا الخارجية ، فان الاوصاف ليست شروطاً ، وانما هي امور يتصدى المولى لاحرازها فتدعوه الى جعل الحكم ، فإذا احرز المولى تدين ابناء العم فحكم بوجوب اكرامهم على نهج القضية الخارجية ثبت الحكم ولو لم يكونوا متدينين في الواقع ، وهذا معنى ان الذي يتحمل مسؤولية تطبيق الوصف على افراده هو المكلف في باب القضايا الحقيقية للأحكام ، وهو المولى في باب القضايا الخارجية لها .

وينبغي أن يعلم ان الحاكم ـ سواء كان حكمه على نهج القضية الحقيقية او على نهج القضية الخارجية، وسواء كان حكمه تشريعياً كالحكم بوجوب الحج على المستطيع، او تكوينياً واخبارياً كالحكم بان النار محرقة او انها في الموقد ـ انما يصب حكمه في الحقيقة على الصورة الذهنية لا على الموضوع الحقيقي للحكم ، لان الحكم لما كان امراً ذهنياً فلا يمكن ان يتعلق الا بما هو حاضر في الذهن ، وليس ذلك الا الصورة الذهنية ، وهي وان كانت مباينة للموضوع الخارجي بنظر ، ولكنها عينه بنظر آخر ، فانت اذا تصورت النار ترى بتصورك ناراً ، ولكنك اذا لاحظت بنظرة ثانية الى ذهنك وجدت فيه صورة ذهنية للنار لا النار نفسها ، ولما كان ما في الذهن عين الموضوع الخارجي بالنظر التصوري وبالحمل الاولي صح ان يحكم عليه بنفس ما هو ثابت للموضوع الخارجي من خصوصيات كالاحراق بالنسبة الى النار ، وهذا يعني انه يكفي في اصدار الحكم على الخارج إحضار صورة ذهنية تكون بالنظر

التصوري عين الخارج وربط الحكم بها وان كانت بنظرة ثانوية فاحصة وتصديقية ـ اي بالحمل الشايع ـ مغايرة للخارج .

تنسيق البحوث المقبلة :

وسوف نتحدث فيما يلي ـ وفقاً لما تقدم في الحلقتين السابقتين ـ عن حجية القطع أولاً باعتباره عنصراً مشتركاً عاماً ، ثم عن العناصر المشتركة التي تتمثل في أدلة محرزة ، وبعد ذلك عن العناصر المشتركة التي تتمثل في اصول عملية ، وفي الخاتمة نعالج حالات التعارض ان شاء الله تعالى .



العناصرُ المشتركة في عمليةِ الاسْتِنباط

حجية القطع .

الادلة المحرزة .

الاصول العملية .

حالات التعارض .



حجيّة القَطع

تقدم في الحلقة السابقة ان للمولى الحقيقي سبحانه وتعالى حق الطاعة بحكم مولويته . والمتيقن من ذلك هو حق الطاعة في التكاليف المقطوعة ، وهذا هو معنى منجزية القطع ، كما ان حق الطاعة هذا لا يمتد الى ما يقطع المكلف بعدمه من التكاليف جزماً ، وهذا معنى معذرية القطع . والمجموع من المنجزية والمعذرية هو ما نقصده بالحجية . كما عرفنا سابقاً ان الصحيح في حق الطاعة شموله للتكاليف المظنونة والمحتملة ايضاً ، فيكون الظن والاحتمال منجزاً ايضاً . ومن ذلك يستنتج ان المنجزية موضوعها مطلق انكشاف التكليف ولو كان انكشافاً احتمالياً لسعة دائرة حق الطاعة ، غير ان هذا الحق وهذا التنجيز يتوقف على عدم حصول مؤمن من قبل المولى نفسه في مخالفة ذلك التكليف ، وذلك بصدور ترخيص جاد منه في مخالفة التكليف المنكشف . إذ من الواضح انه ليس لشخص حق الطاعة لتكليفه ، والادانة بمخالفته اذا كان هو نفسه قد رخص بصورة جادة في مخالفته .

اما متى يتأتى للمولى ان يرخص في مخالفة التكليف المنكشف بصورة جادة ؟

فالجواب على ذلك أن هذا يتأتى للمولى بالنسبة الى التكاليف المنكشفة بالاحتمال او الظن ، وذلك بجعل حكم ظاهري ترخيصي في موردها ، كأصالة الإباحة والبراءة ولا تنافي بين هذا الترخيص الظاهري والتكليف المحتمل او المظنون ، لما سبق من التوفيق بين الاحكام الظاهرية والواقعية ، وليس الترخيص الظاهري هنا هزلياً ، بل المولى جادٌ فيه ضماناً لما هو الأهم من الأغراض والمبادىء الواقعية ، واما التكليف المنكشف بالقطع فلا يمكن ورود المؤمِّن من المولى بالترخيص الجاد في مخالفته ، لان هذا الترخيص اما حكم واقعي حقيقي ، واما حكم ظاهري طريقي ، وكلاهما مستحيل . والوجه في استحالة الاول انه يلزم اجتماع حكمين واقعيين حقيقيين متنافيين في حالة كون التكليف المقطوع ثابتاً في الواقع ، ويلزم اجتماعهما على اي حال في نظر القاطع ، لانه يرى مقطوعه ثابتاً دائماً فكيف يصدق بذلك ، والوجه في استحالة الثاني ان الحكم الظاهري ما يؤخذ في موضوعه الشك ولا شك مع القطع فلا مجال لجعل الحكم الظاهري ، وقد يناقش في هذه الاستحالة بان الحكم الظاهري كمصطلح متقوم بالشك لا يمكن ان يوجد في حالة القطع بالتكليف ، ولكن لماذا لا يمكن ان نفترض ترخيصاً يحمل روح الحكم الظاهري ولو لم يسم بهذا الاسم اصطلاحاً ، لاننا عرفنا سابقاً ان روح الحكم الظاهري هي انه خطاب يجعل في موارد اختلاط المبادىء الواقعية ، وعدم تمييز المكلف لها لضمان الحفاظ على ما هو أهم منها ، فاذا افترضنا ان المولى لاحظ كثرة وقوع القاطعين بالتكاليف في الخطأ وعدم التمييز بين موارد التكليف وموارد الترخيص ، وكانت ملاكات الاباحة الاقتضائية تستدعي الترخيص في مخالفة ما يقطع به من تكاليف ضماناً للحفاظ على تلك الملاكات ، فلماذا لا يمكن صدور الترخيص حينئذٍ ؟

والجواب على هذه المناقشة ، ان هذا الترخيص لما كان من اجل رعاية

الاباحة الواقعية في موارد خطأ القاطعين فكل قاطع يعتبر نفسه غير مقصود جداً بهذا الترخيص[١٢] ، لانه يرى قطعه بالتكليف مصيباً ، فهو بالنسبة اليه ترخيص غير جاد ، وقد قلنا فيما سبق ان حق الطاعة والتنجيز متوقف على عدم الترخيص الجاد في المخالفة .

ويتلخص من ذلك .

اولاً : ان كل انكشاف للتكليف منجز ولا تختص المنجزية بالقطع لسعة دائرة حق الطاعة .

وثانياً : ان هذه المنجزية مشروطة بعدم صدور ترخيص جادٍّ من قبل المولى في المخالفة .

ثالثاً : ان صدور مثل هذا الترخيص معقول في موارد الانكشاف غير القطعي . ومستحيل في موارد الانكشاف القطعي ، ومن هنا يقال : إن القطع لا يعقل سلب المنجزية عنه بخلاف غيره من المنجزات .

هذا هو التصور الصحيح لحجية القطع ومنجزيته ، ولعدم امكان سلب هذه المنجزية عنه . غير ان المشهور لهم تصور مختلف ، فبالنسبة الى اصل المنجزية ، ادعوا انها من لوازم القطع بما هو قطع ، ومن هنا آمنوا بانتفائها عند انتفائه ، وبما اسموه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وبالنسبة الى عدم امكان سلب المنجزية وردع المولى عن العمل بالقطع ، برهنوا على استحالة ذلك بان المكلف اذا قطع بالتكليف حكم العقل بقبح معصيته ، فلو رخص المولى فيه لكان ترخيصاً في المعصية القبيحة عقلاً ، والترخيص في القبيح محال ومناف لحكم العقل .

اما تصورهم بالنسبة الى المنجزية فجوابه ان هذه المنجزية انما تثبت في موارد القطع بتكليف المولى لا القطع بالتكليف من أَي أَحد ، وهذا يفترض مولى في الرتبة السابقة ، والمولوية معناها حق الطاعة وتنجزها على المكلف فلا بد من تحديد دائرة حق الطاعة المقوم لمولوية المولى في الرتبة السابقة ، وهل

يختص بالتكاليف المعلومة او يعم غيرها ؟

واما تصورهم بالنسبة الى عدم امكان الردع ، فجوابه ان مناقضة الترخيص لحكم العقل وكونه ترخيصاً في القبيح ، فرع ان يكون حق الطاعة غير متوقف على عدم ورود الترخيص من قبل المولى ، وهو متوقف حتماً لوضوح ان من يرخص بصورة جادة في مخالفة تكليف لا يمكن ان يطالب بحق الطاعة فيه ، فجوهر البحث يجب ان ينصب على انه هل يمكن صدور هذا الترخيص بنحو يكون جاداً ومنسجماً مع التكاليف الواقعية أو لا ؟ وقد عرفت انه غير ممكن .

وكما ان منجزية القطع لا يمكن سلبها عنه كذلك معذريته ، لان سلب المعذرية عن القطع بالاباحة ، اما ان يكون بجعل تكليف حقيقي ، او بجعل تكليف طريقي ، والاول مستحيل للتنافي بينه وبين الاباحة المقطوعة ، والثاني مستحيل لان التكليف الطريقي ليس الا وسيلة لتنجيز التكليف الواقعي كما تقدم ، والمكلف القاطع بالاباحة لا يحتمل تكليفاً واقعياً في مورد قطعه لكي يتنجز فلا يرى للتكليف الطريقي أثراً .

العلم الاجمالي :

كما يكون القطع التفصيلي حجة ، كذلك القطع الاجمالي وهو ما يسمى عادة بالعلم الاجمالي ، كما اذا علم اجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة ، ومنجزية هذا العلم الاجمالي لها مرحلتان : الاولى مرحلة المنع عن المخالفة القطعية بترك كلتا الصلاتين في المثال المذكور ، والثانية مرحلة المنع حتى عن المخالفة الاحتمالية المساوق لايجاب الموافقة القطعية ، وذلك بالجمع بين الصلاتين .

اما المرحلة الاولى فالكلام فيها يقع في أمرين :

احدهما : في حجية العلم الإجمالي بمقدار المنع عن المخالفة القطعية .

والآخر : في امكان ردع الشارع عن ذلك وعدمه .

اما الأمر الاول فلا شك في ان العلم الإجمالي حجة بذلك المقدار ، لانه مهما تصورناه[١٣] فهو مشتمل حتماً على علم تفصيلي بالجامع بين التكليفين ، فيكون مدخلاً لهذا الجامع في دائرة حق الطاعة ، اما على رأينا في سعة هذه الدائرة فواضح ، واما على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فلأن العلم الاجمالي يستبطن انكشافاً تفصيلياً تاماً للجامع بين التكليفين فيخرج هذا الجامع عن دائرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

واما الأمر الثاني فقد ذكر المشهور ان الترخيص الشرعي في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي غير معقول ، لأنها معصية قبيحة بحكم العقل ، فالترخيص فيها يناقض حكم العقل ، ويكون ترخيصاً في القبيح وهو محال . وهذا البيان غير متجه ، لاننا عرفنا سابقاً ان مردَّ حكم العقل بقبح المعصية ووجوب الامتثال الى حكمه بحق الطاعة للمولى ، وهذا حكم معلق على عدم ورود الترخيص الجاد من المولى في المخالفة ، فاذا جاءَ الترخيص ارتفع موضوع الحكم العقلي فلا تكون المخالفة القطعية قبيحة عقلا . وعلى هذا فالبحث ينبغي ان ينصب على أنه : هل يعقل ورود الترخيص الجاد من قبل المولى على نحو يلائم مع ثبوت الأحكام الواقعية ؟

والجواب انه معقول ، لأن الجامع وان كان معلوماً ، ولكن اذا افترضنا ان الملاكات الاقتضائية للاباحة كانت بدرجة من الأهمية تستدعي لضمان الحفاظ عليها الترخيص حتى في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال ، فمن المعقول ان يصدر من المولى هذا الترخيص ، ويكون ترخيصاً ظاهرياً بروحه وجوهره ، لأنه ليس حكماً حقيقياً ناشئاً من مبادىء في متعلقه ، بل خطاباً طريقياً من أجل ضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للاباحة الواقعية ، وعلى هذا الأساس لا يحصل تناف بينه وبين التكليف المعلوم بالإجمال . إذ ليس له مبادىء خاصة به في مقابل مباديء الأحكام الواقعية ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال .

فان قيل ما الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي إذ تقدم ان الترخيص الطريقي في مخالفة التكليف المعلوم تفصيلاً مستحيل ، وليس العلم الاجمالي الا علماً تفصيلياً بالجامع ؟

كان الجواب على ذلك أن العالم بالتكليف بالعلم التفصيلي لا يرى التزامه بعلمه مفوتاً للملاكات الاقتضائية للإباحة لأنه قاطع بعدمها في مورد علمه ، والترخيص الطريقي انما ينشأ من أجل الحفاظ على تلك الملاكات ، وهذا يعني أنه يرى عدم توجه ذلك الترخيص اليه جداً ، وهذا خلافاً للقاطع في موارد العلم الاجمالي ، فانه يرى ان الزامه بترك المخالفة القطعية قد يعني إلزامه بفعل المباح لكي لا تتحقق المخالفة القطعية . وعلى هذا الأساس يتقبل توجه ترخيص جاد اليه من قبل المولى في كلا الطرفين لضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للاباحة .

ويبقى بعد ذلك سؤال إثباتي وهو : هل ورد الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي ؟ وهل يمكن إثبات ذلك باطلاق أدلة الاصول ؟

والجواب هو النفي لأن ذلك يعني افتراض أهمية الغرض الترخيصي من الغرض الالزامي حتى في حالة العلم بالإلزام ووصوله إجمالاً او مساواته له على الأقل ، وهو وإن كان افتراضاً معقولاً ثبوتاً ، ولكنه على خلاف الارتكاز العقلائي لأن الغالب في الأغراض العقلائية عدم بلوغ الاغراض الترخيصية الى تلك المرتبة[١٤]، وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينة لُبِّيّة متصلة على تقييد إطلاق أدلة الأصول ، وبذلك نثبت حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي عقلاً .

ويسمى الاعتقاد بمنجزية العلم الاجمالي لهذه المرحلة على نحو لا يمكن الردع عنها عقلاً او عقلائياً بالقول بعلية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية ، بينما يسمى الاعتقاد بمنجزيته لهذه المرحلة مع افتراض امكان الردع عنها عقلاً وعقلائياً بالقول باقتضاء العلم الاجمالي للحرمة المذكورة .

واما المرحلة الثانية فيقع الكلام عنها في مباحث الاصول العملية ان شاء الله تعالى .

حجية القطع غير المصيب (وحكم التجري) :

هناك معنيان للاصابة :

أحدهما : إصابة القطع للواقع بمعنى كون المقطوع به ثابتاً .

والآخر : إصابة القاطع في قطعه ، بمعنى انه كان يواجه مبررات **موضوعية** لهذا القطع ، ولم يكن متأثراً بحالة نفسية ونحو ذلك من العوامل .

وقد يتحقق المعنى الاول من الإصابة دون الثاني ، فلو ان مكلفاً قطع بوفاة إنسان لإخبار شخص بوفاته وكان ميتاً حقاً غير ان هذا الشخص كانت نسبة الصدق في إخباراته عموماً بدرجة سبعين في المائة ، فقطع المكلف مصيب بالمعنى الأول ، ولكنه غير مصيب بالمعنى الثاني ، لان درجة التصديق بوفاة ذلك الإنسان يجب ان تتناسب مع نسبة الصدق في مجموع إخباره .

ونفس المعنيين من الاصابة يمكن افتراضهما في درجات التصديق الأخرى ايضاً ، فمن ظن بوفاة إنسان لإخبار شخص بذلك وكان ذلك الإنسان حياً ، فهو غير مصيب في ظنه بالمعنى الأول ، ولكنه مصيب بالمعنى الثاني اذا كانت نسبة الصدق في إخبارات ذلك الشخص اكثر من خمسين في المائة ، ونطلق على التصديق المصيب بالمعنى الثاني اسم التصديق الموضوعي واليقين الموضوعي ، وعلى التصديق غير المصيب بالمعنى الثاني اسم التصديق الذاتي والقطع الذاتي .

وانحراف التصديق الذاتي عن الدرجة التي تفترضها المبررات الموضوعية ، له مراتب ، وبعض مراتب الانحراف الجزئية مما ينغمس فيه كثير من الناس ، وبعض مراتبه يعتبر شذوذاً ، ومنه قطع القطّاع ، فالقطاع انسان يحصل له

قطع ذاتي وينحرف غالباً في قطعه هذا انحرافاً كبيراً عن الدرجة التي تفترضها المبررات الموضوعية .

وحجية القطع من وجهة نظر أُصولية ، وبما هي معبرة عن المنجزية والمعذرية ، ليست مشروطة بالاصابة باي واحد من المعنيين .

اما المعنى الاول فواضح اذ يعتبر القطع بالتكليف تمام الموضوع لحق الطاعة ، كما ان القطع بعدمه تمام الموضوع لخروج المورد عن هذا الحق ، ومن هنا كان المتجري مستحقاً للعقاب كاستحقاق العاصي ، لان انتهاكهما لحق الطاعة على نحو واحد (ونقصد بالمتجري من ارتكب ما يقطع بكونه حراماً ولكنه ليس بحرام في الواقع) ويستحيل سلب الحجية او الردع عن العمل بالقطع غير المصيب للواقع ، لأن مثل هذا الردع يستحيل تأثيره في نفس أي قاطع لانه يرى نفسه مصيباً والا لم يكن قاطعاً . وكما يستحق المتجري العقاب كالعاصي ، كذلك يستحق المنقاد ، الثواب بالنحو الذي يفترض للممتثل لان قيامهما بحق المولى على نحو واحد (ونقصد بالمنقاد من اتى بما يقطع بكونه مطلوباً للمولى فعلاً او تركاً رعاية لطلب المولى ، ولكنه لم يكن مطلوباً في الواقع) .

واما المعنى الثاني فكذلك ايضاً ، لان عدم التحرك عن القطع الذاتي بالتكليف يساوي عدم التحرك عن اليقين الموضوعي في تعبيره عن الاستهانة بالمولى وهدر كرامته ، فيكون للمولى حق الطاعة فيهما على السواء . والتحرك عن كل منهما وفاء بحق المولى وتعظيم له .

وقد يقال إن القطع الذاتي وان كان منجزاً لما ذكرناه ولكنه ليس بمعذر ، فالقطّاع اذا قطع بعدم التكليف وعمل بقطعه وكان التكليف ثابتاً في الواقع ، فلا يعذر في ذلك لأحد وجهين :

الاول : ان الشارع ردع عن العمل بالقطع الذاتي او ببعض مراتبه المتطرفة على الأقل ، وهذا الردع ليس بالنهي عن العمل بالقطع بعد

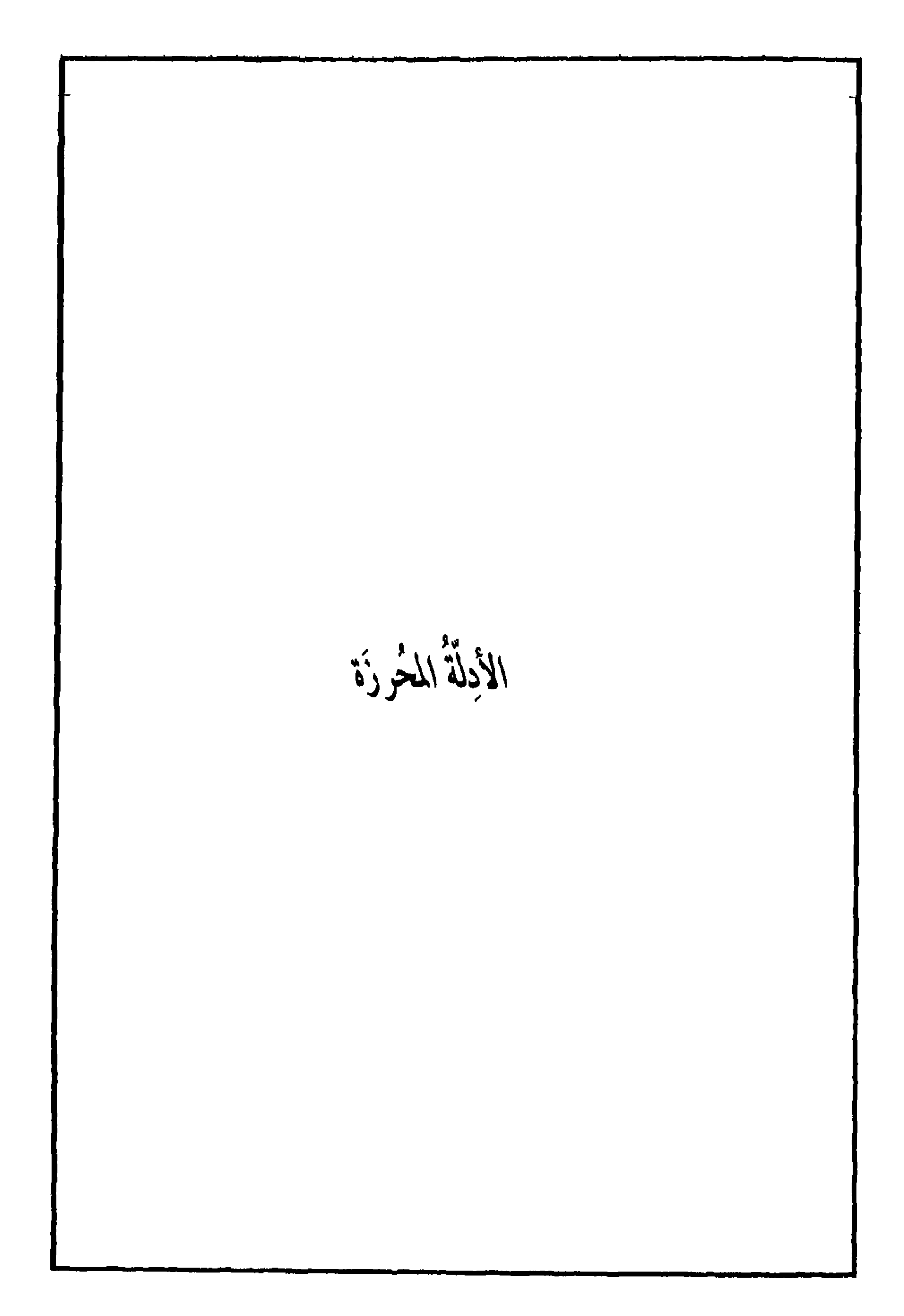
حصوله ، بل بالنهي عن المقدمات التي تؤدي الى نشوء القطع الذاتي للقطاع او الأمر بترويض الذهن على الاتزان ، .وهذا حكم طريقي يراد به تنجيز التكاليف الواقعية التي يخطئها قطع القطّاع وتصحيح العقاب على مخالفتها ، وهذا أمر معقول غير انه لا دليل عليه إثباتاً .

الثاني : إن القطاع في بداية أمره اذا كان ملتفتاً الى كونه إنساناً غير متعارف في قطعه ، كثيراً ما يحصل له العلم الإجمالي ، بان بعض ما سيحدث لديه من قطوع نافية غير مطابقة للواقع لأجل كونه قطّاعاً ، وهذا العلم الاجمالي منجز .

فان قيل إن القطاع حين تتكون لديه قطوع نافية يزول من نفسه ذلك العلم الإجمالي ، لأنه لا يمكنه ان يشك في قطعه وهو قاطع بالفعل .

كان الجواب ان هذا مبني على ان يكون الوصول كالقدرة ، فكما انه يكفي في دخول التكليف في دائرة حق الطاعة كونه مقدوراً حدوثاً وان زالت القدرة بسوء اختيار المكلف ، كذلك يكفي كونه واصلاً حدوثاً ، وان زال الوصول بسوء اختياره .





الأدِلّةُ المحُرزَة



مَبَادِئ عَامَّة

تأسيس الاصل عند الشك في الحجية :

الدليل اذا كان قطعياً فهو حجة على أساس حجية القطع ، واذا لم يكن كذلك فإن قام دليل قطعي على حجيته اخذ به ، واما اذا لم يكن قطعياً وشك في جعل الحجية له شرعاً مع عدم قيام الدليل على ذلك ، فالأصل فيه عدم الحجية . ونعني بهذا الأصل ان احتمال الحجية ليس له أثر عملي وان كل ما كان مرجعاً لتحديد الموقف بقطع النظر عن هذا الاحتمال يظل هو المرجع معه ايضاً ، ولتوضيح ذلك نطبق هذه الفكرة على خبر محتمل الحجية يدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً ، وفي مقابلة البراءة العقلية ـ قاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ عند من يقول بها والبراءة الشرعية والاستصحاب واطلاق دليل اجتهادي تفرض دلالته على عدم وجوب الدعاء. اما البراءة العقلية فلو قيل بها كانت مرجعاً مع احتمال حجية الخبر ايضاً ، لان احتمال الحجية لا يكمل البيان والا لتمَّ باحتمال الحكم الواقعي . ولو أنكرناها وقلنا إن كل حكم يتنجز بالاحتمال ما لم يقطع بالترخيص الظاهري في مخالفته ، فالواقع منجز باحتماله من دون أثر لاحتمال الحجية . واما البراءة الشرعية فاطلاق دليلها

شامل لموارد احتمال الحجية ايضاً ، لان موضوعها عدم العلم بالتكليف الواقعي وهو ثابت مع احتمال الحجية ايضاً ، بل حتى مع قيام الدليل على الحجية . غير انه في هذه الحالة يقدم دليل حجية الخبر على دليل البراءة لانه أقوى منه وحاكم عليه مثلاً ، واما مع عدم ثبوت الدليل الأقوى فيؤخذ بدليل البراءة ، وكذلك الكلام في الاستصحاب ، واما الدليل الاجتهادي المفترض دلالته بالاطلاق على عدم الوجوب فهو حجة مع احتمال حجية الخبر المخصص ايضاً ، لان مجرد احتمال التخصيص لا يكفي لرفع اليد عن الاطلاق. ونستخلص من ذلك ان الموقف العملي لا يتغير باحتمال الحجية، وهذا يعني ان احتمالها يساوي عملياً القطع بعدمها.

ونضيف الى ذلك ان بالامكان اقامة الدليل على عدم حجية ما يشك في حجيته بناء على تصورنا المتقدم للاحكام الظاهرية حيث مرَّ بنا انه يقتضي التنافي بينها بوجوداتها الواقعية ، وهذا يعني ان البراءة عن التكليف المشكوك وحجية الخبر الدال على ثبوته ، حكمان ظاهريان متنافيان ، فالدليل الدال على البراءة دالٌّ بالدلالة الالتزامية على نفي الحجية المذكورة فيؤخذ بذلك ما لم يقم دليل اقوى على الحجية .

وقد يقام الدليل على عدم حجية ما يشك في حجيته من الامارات بما اشتمل من الكتاب الكريم على النهي عن العمل بالظن وغير العلم ، فان كل ظن يشك في حجيته يشمله اطلاق هذا النهي .

وقد اعترض المحقق النائيني قدس الله روحه على ذلك ، بان حجية الامارة معناها جعلها علماً ، لأنه بني على مسلك جعل الطريقية ، فمع الشك في الحجية يشك في كونها علماً فلا يمكن التمسك بدليل النهي عن العمل بغير العلم حينئذ ، لان موضوعه غير محرز [١٥]

وجواب هذا الاعتراض ان النهي عن العمل بالظن ليس نهياً تحريمياً ، وانما هو ارشاد ألى عدم حجيته ، إذ من الواضح ان العمل بالظن ليس من المحرمات النفسية ، وانما محذوره احتمال التورط في مخالفة الواقع فيكون مفاده

عدم الحجية ، فاذا كانت الحجية بمعنى اعتبار الامارة علماً ، فهذا يعني ان مطلقات النهي تدل على نفي اعتبارها علماً ، فيكون مفادها في رتبة مفاد حجية الامارة ، وبهذا تصلح لنفي الحجية المشكوكة .

مقدار ما يثبت بدليل الحجية :

وكلما كان الطريق حجة ثبت به مدلوله المطابقي ، واما المدلول الالتزامي فيثبت في حالتين بدون شك وهما :

أولاً : فيما اذا كان الدليل قطعياً .

وثانياً : فيما إذا كان الدليل على الحجية يرتب الحجية على عنوان ينطبق على الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية على السواء ، كما اذا قام الدليل على حجية عنوان الخبر وقلنا : إن كلاً من الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية مصداق لهذا العنوان .

واما في غير هاتين الحالتين فقد يقع الاشكال ، كما في الظهور العرفي الذي قام الدليل على حجيته ، فانه ليس قطعياً ، كما ان دلالته الالتزامية ليست ظهوراً عرفياً . فقد يقال : إن امثال دليل حجية الظهور لا تقتضي بنفسها الا اثبات المدلول المطابقي ما لم تقم قرينة خاصة على اسراء الحجية الى الدلالات الالتزامية ايضاً .

ولكن المعروف بين العلماء التفصيل بين الامارات والاصول ، فكل ما قام دليل على حجيته من باب الامارية ثبتت به مدلولاته الالتزامية ايضاً ، ويقال حينئذ : إن مثبتاته حجة ، وكل ما قام دليل على حجيته بوصفه اصلاً عملياً فلا تكون مثبتاته حجة ، بل لا يتعدى فيه من اثبات المدلول المطابقي الا إذا قامت قرينة خاصة في دليل الحجية على ذلك .

وقد فسر المحقق النائيني ذلك ـ على ما تبناه من مسلك جعل الطريقية في الامارات ـ بان دليل الحجية يجعل الامارة علماً فيترتب على ذلك كل آثار

العلم ، ومن الواضح ان من شؤون العلم بشيء العلم بلوازمه ، ولكن ادلة الحجية في باب الاصول ليس مفادها إلا التعبد بالجري العملي على وفق الأصل ، فيتحدد الجري بمقدار مؤدى الاصل ، ولا يشمل الجري العملي على طبق اللوازم الا مع قيام قرينة.[١٦]

واعترض السيد الاستاذ على ذلك بان دليل الحجية في باب الامارات ، وان كان يجعل الامارة علماً ، ولكنه علم تعبدي جعلي ، والعلم الجعلي يتقدر بمقدار الجعل ، فدعوى ان العلم بالمؤدى يستدعي العلم بلوازمه ، انما تصدق على العلم الوجداني لا العلم الجعلي ، ومن هنا ذهب الى ان الاصل في الامارات ايضاً عدم حجية مثبتاتها ومدلولاتها الالتزامية ، وان مجرد جعل شيء حجة من باب الامارية لا يكفي لإثبات حجيته في المدلول الالتزامي .

والصحيح ما عليه المشهور من ان دليل الحجية في باب الامارات يقتضي حجية الامارة في مدلولاتها الالتزامية ايضاً ، ولكن ليس ذلك على اساس ما ذكره المحقق النائيني من تفسير ، فانه فسر ذلك بنحو يتناسب مع مبناه في التمييز بين الامارات والاصول ، وقد مر بنا سابقاً انه قدس الله روحه يميز بين الامارات والاصول بنوع المجعول والمنشأ في أدلة حجيتها ، فضابط الامارة عنده كون مفاد دليل حجيتها جعل الطريقية والعلمية ، وضابط الأصل كون دليله خالياً من هذا المفاد ، وعلى هذا الأساس أراد أن يفسر حجية مثبتات الامارات بنفس النكتة التي تميزها عنده عن الأصول ، اي نكتة جعل الطريقية ، مع اننا عرفنا سابقاً ان هذا ليس هو جوهر الفرق بين الامارات والأصول ، وانما هو فرق في مقام الصياغة والإنشاء ، ويكون تعبيراً عن فرق جوهري أعمق ، وهو ان جعل الحكم الظاهري على طبق الامارة بملاك الاهمية الناشئة من قوة الاحتمال ، وجعل الحكم الظاهري على طبق الأصل بملاك الأهمية الناشئة من قوة المحتمل ، فكلما جعل الشارع شيئاً حجة بملاك الاهمية الناشئة من قوة الاحتمال كان امارة . سواء كان جعله حجة بلسان انه علم او بلسان الامر بالجري على وفقه ، وإذا اتضحت النكتة الحقيقية التي تميز الامارة ، امكننا ان نستنتج ان مثبتاتها و **مدلولاتها** الالتزامية

حجة على القاعدة ، لان ملاك الحجية فيها حيثية الكشف التكويني في الامارة الموجبة لتعيين الأهمية وفقاً لها ، وهذه الحيثية نسبتها الى المدلول المطابقي ، والمداليل الالتزامية نسبة واحدة ، فلا يمكن التفكيك بين المداليل في الحجية ما دامت الحيثية المذكورة هي تمام الملاك في جعل الحجية كما هو معنى الامارية ، وهذا يعني انا كلما استظهرنا الامارية من دليل الحجية ، كفى ذلك في البناء على حجية مثبتاتها بلا حاجة الى قرينة خاصة .

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية :

اذا كان اللازم المدلول عليه من قبل الامارة بالدلالة الالتزامية من قبيل اللازم الأعم ، فهو محتمل الثبوت حتى مع عدم ثبوت المدلول المطابقي ، وحينئذ اذا سقطت الامارة عن الحجية في المدلول المطابقي لوجود معارض او للعلم بخطئها فيه ، فهل تسقط حجيتها في المدلول الالتزامي ايضاً أو لا ؟ قد يقال : إن مجرد تفرع الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقية وجوداً ، لا يبرر تفرعها عليها في الحجية ايضاً ، وقد يقرب التفرع في الحجية بأحد الوجهين التاليين :

الاول : ما ذكره السيد الاستاذ من ان المدلول الالتزامي مساوٍ دائماً للمدلول المطابقي ، وليس أعم منه . فكل ما يوجب ابطال المدلول المطابقي او المعارضة معه يوجب ذلك بشأن المدلول الالتزامي ايضاً ، والوجه في المساواة ، مع ان ذات اللازم قد يكون أعم من ملزومه ، ان اللازم الأعم له حصتان :

إحداهما : مقارنة مع الملزوم الأخص .

والأخرى غير مقارنة ، والامارة الدالة مطابقة على ذلك الملزوم ، انما تدل بالالتزام على الحصة الأولى من اللازم وهي مساوية دائماً .

ونلاحظ على هذا الوجه ان المدلول الالتزامي هو طرف الملازمة ، فإن

كان طرف الملازمة هو الحصة ، كانت هي المدلول الالتزامي ، وان كان طرفها الطبيعي وكانت مقارنته للملزوم المحصصة له من شؤون الملازمة وتفرعاتها ، كان المدلول الالتزامي ذات الطبيعي .

ومثال الأول اللازم الأعم المعلول بالنسبة الى احدى علله ، كالموت بالاحتراق بالنسبة الى دخول زيد في النار ، فإذا اخبر مخبر بدخول زيد في النار ، فالمدلول الالتزامي له حصة خاصة من الموت ، وهي الموت بالاحتراق ، لان هذا هو طرف الملازمة للدخول في النار .

ومثال الثاني الملازم الأعم بالنسبة الى ملازمه كعدم احد الاضداد بالنسبة الى وجود ضد معين من اضداده ، فاذا أخبر مخبر بصفرة ورقة ، فالمدلول الالتزامي له عدم سوادها لا حصة خاصة من عدم السواد وهي العدم المقارن للصفرة[17]، لان طرف الملازمة لوجود احد الاضداد ذات عدم ضده لا العدم المقيد بوجود ذاك ، وانما هذا التقييد يحصل بحكم الملازمة نفسها ومن تبعاتها ، لا انه مأخوذ في طرف الملازمة وتطرأ الملازمة عليه .

الثاني : ان الكشفين في الدلالتين قائمان دائماً على اساس نكتة واحدة من قبيل نكتة استبعاد خطأ الثقة في ادراكه الحسي للواقعة ، فإذا أخبر الثقة عن دخول شخص للنار ثبت دخوله واحتراقه وموته بذلك بنكتة استبعاد اشتباهه في رؤية دخول الشخص الى النار ، فاذا علم بعدم دخوله وان المخبر اشتبه في ذلك ، فلا يكون افتراض ان الشخص لم يمت اصلاً متضمناً لاشتباه ازيد مما ثبت ، وبذلك يختلف المقام عن خبرين عرضيين عن الحريق من شخصين اذا علم باشتباه احدهما في رؤية الحريق فان ذلك لا يبرر سقوط الخبر الآخر عن الحجية ، لأن افتراض عدم صحة الخبر يتضمن اشتباهاً وراء الاشتباه الذي علم .

فالصحيح ان الدلالة الالتزامية مرتبطة بالدلالة المطابقية في الحجية ، واما الدلالة التضمنية فالمعروف[18] بينهم انها غير تابعة للدلالة المطابقية في الحجية .

وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي :

اذا كان الدليل قطعياً فلا شك في وفائه بدور القطع الطريقي والموضوعي معاً ، لانه يحقق القطع حقيقة .

واما إذا لم يكن الدليل قطعياً ، وكان حجة بحكم الشارع ، فهناك بحثان :

الأول : بحث نظري في تصوير قيامه مقام القطع الطريقي مع الاتفاق عملياً على قيامه مقامه في المنجزية والمعذرية .

والثاني : بحث واقعي في ان دليل حجية الامارة هل يستفاد منه قيامها مقام القطع الموضوعي أو لا ؟

اما البحث الاول فقد يستشكل تارة في امكان قيام غير القطع مقام القطع في المنجزية والمعذرية بدعوى انه على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان . ويستشكل اخرى في كيفية صياغة ذلك تشريعاً ، وما هو الحكم الذي يحقق ذلك .

اما الاستشكال الأول فجوابه :

اولاً : اننا ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً .

وثانياً : انه لو سلمنا بالقاعدة فهي مختصة بالاحكام المشكوكة التي لا يعلم بأهميتها على تقدير ثبوتها ، واما المشكوك الذي يعلم بانه على تقدير ثبوته مما يهتم المولى بحفظه ولا يرضى بتضييعه فليس مشمولاً للقاعدة من أول الامر ، والخطاب الظاهري ـ أي خطاب ظاهري ـ يبرز اهتمام المولى بالتكاليف الواقعية في مورده على تقدير ثبوتها وبذلك يخرجها عن دائرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

واما الاستشكال الثاني ، فينشأ من ان الذي ينساق اليه النظر ابتداء ان اقامة الامارة مقام القطع الطريقي في المنجزية والمعذرية تحصل بعملية تنزيل لها منزلته من قبيل تنزيل الطواف منزلة الصلاة ومن هنا يعترض عليه بان التنزيل من الشارع ، انما يصح فيما اذا كان للمنزل عليه اثر شرعي ، بيد المولى توسيعه وجعله على المنزل كما في مثال الطواف والصلاة ، وفي المقام القطع الطريقي ليس له أثر شرعي بل عقلي ، وهو حكم العقل بالمنجزية والمعذرية فكيف يمكن التنزيل ؟

وقد تخلص بعض المحققين عن الاعتراض برفض فكرة التنزيل واستبدالها بفكرة جعل الحكم التكليفي على طبق المؤدى ، فإذا دل الخبر على وجوب السورة حكم الشارع بوجوبها ظاهراً ، وبذلك يتنجز الوجوب ، وهذا هو الذي يطلق عليه مسلك جعل الحكم المماثل . وتخلص المحقق النائيني بمسلك جعل الطريقية قائلاً : إن اقامة الامارة مقام القطع الطريقي لا تتمثل في عملية تنزيل لكي يرد الاعتراض السابق ، بل في اعتبار الظن علماً ، كما يعتبر الرجل الشجاع أسداً على طريقة المجاز العقلي ، والمنجزية والمعذرية ثابتتان عقلاً للقطع الجامع بين الوجود الحقيقي والأعتباري .

والصحيح ان قيام الامارة مقام القطع الطريقي في التنجيز واخراج مؤداها عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ على تقدير القول بها ـ انما هو بابراز اهتمام المولى بالتكليف المشكوك على نحو لا يرضى بتفويته على تقدير ثبوته كما تقدم ، وعليه فالمهم في جعل الخطاب الظاهري ان يكون مبرزاً لهذا الاهتمام من المولى ، لأن هذا هو جوهر المسألة ، واما لسان هذا الابراز وصياغته وكون ذلك بصيغة تنزيل الظن منزلة العلم او جعل الحكم المماثل للمؤدى او جعل الطريقية فلا دخل لذلك في الملاك الحقيقي ، وانما هو مسألة تعبير فحسب ، وكل التعبيرات صحيحة ما دامت وافية بابراز الاهتمام المولوي المذكور ، لان هذا هو المنجز في الحقيقة .

واما البحث الثاني فان كان القطع مأخوذاً موضوعاً لحكم شرعي بوصفه

منجزاً ومعذراً ، فلا شك في قيام الامارة المعتبرة شرعاً مقامه ، لأنها تكتسب من دليل الحجية صفة المنجزية والمعذرية فتكون فرداً من الموضوع ، ويعتبر دليل الحجية في هذه الحالة وارداً على دليل ذلك الحكم الشرعي المرتب على القطع لانه يحقق مصداقاً حقيقياً لموضوعه .

واما اذا كان القطع مأخوذا بما هو كاشف تام ، فلا يكفي مجرد اكتساب الامارة صفة المنجزية والمعذرية من دليل الحجية لقيامها مقام القطع الموضوعي ، فلا بد من عناية اضافية في دليل الحجية ، وقد التزم المحقق النائيني قدس سره بوجود هذه العناية بناء على ما تبناه من مسلك جعل الطريقية فهو يقول : إن مفاد دليل الحجية جعل الامارة علماً ، وبهذا يكون حاكماً على دليل الحكم الشرعي المرتب على القطع لانه يوجد فرداً جعلياً وتعبدياً لموضوعه فيسري حكمه إليه .

غير انك عرفت[19] في بحث التعارض من الحلقة السابقة ان الدليل الحاكم انما يكون حاكماً اذا كان ناظراً الى الدليل المحكوم ، ودليل الحجية لم يثبت كونه ناظراً الى احكام القطع الموضوعي ، وانما المعلوم فيه نظره الى تنجيز الاحكام الواقعية المشكوكة خاصة اذا كان دليل الحجية للامارة هو السيرة العقلائية ، إذ لا انتشار للقطع الموضوعي في حياة العقلاء لكي تكون سيرتهم على حجية الامارة ناظرة الى القطع الموضوعي والطريقي معاً .

اثبات الامارة لجواز الاسناد :

يحرم اسناد ما لم يصدر من الشارع اليه لانه كذب ويحرم ايضاً اسناد ما لا يعلم صدوره منه اليه وان كان صادراً في الواقع ، وهذا يعني ان القطع بصدور الحكم من الشارع طريق لنفي موضوع الحرمة الأولى فهو قطع طريقي وموضوع لنفي الحرمة الثانية ، فهو من هذه الناحية قطع موضوعي وعليه فإذا كان الدليل قطعياً انتفت كلتا الحرمتين لحصول القطع ، وهو طريق الى احد

النفيين وموضوع للآخر ، واذا لم يكن الدليل قطعياً بل امارة معتبرة شرعاً فلا ريب في جواز اسناد نفس الحكم الظاهري الى الشارع لانه مقطوع به ، واما اسناد المؤدى فالحرمة الأولى تنتفي بدليل حجية الامارة لأن القطع بالنسبة اليها طريقي ولا شك في قيام الامارة مقام القطع الطريقي . غير أن انتفاء الحرمة الأولى كذلك مرتبط بحجية مثبتات الامارات ، لان موضوع هذه الحرمة عنوان الكذب وهو مخالفة الخبر للواقع ، وانتفاء هذه المخالفة مدلول التزامي للامارة الدالة على ثبوت الحكم ، لان كل ما يدل على شيء مطابقة ، يدل التزاماً على ان الاخبار عنه ليس كذباً .

واما الحرمة الثانية فموضوعها وهو عدم العلم ثابت وجداناً ، فانتفاؤها يتوقف إما على استفادة قيام الامارة مقام القطع الموضوعي من دليل حجيتها ، او على إثبات مخصص لما دل على عدم جواز الاسناد بلا علم ـ من اجماع او سيرة ـ يخرج موارد قيام الحجة الشرعية .

ابطال طريقة الدليل :

كل نوع من انواع الدليل حتى لو كان قطعياً يمكن للشارع التدخل في ابطال حجيته ، وذلك عن طريق تحويله من الطريقية الى الموضوعية بأن يأخذ عدم قيام الدليل الخاص على الجعل الشرعي في موضوع الحكم المجعول في ذلك الجعل فيكون عدم قيام دليل خاص على الجعل الشرعي قيداً في الحكم المجعول ، فاذا قام هذا الدليل الخاص على الجعل الشرعي ، انتفى المجعول بانتفاء قيده ، وما دام المجعول منتفياً فلا منجزية ولا معذرية ، وليس ذلك من سلب المنجزية عن القطع بالحكم الشرعي ، بل من الحيلولة دون وجود هذا القطع ، لان القطع المنجز هو القطع بفعلية المجعول لا القطع بمجرد الجعل ، ولا قطع في المقام بالمجعول ، وان كان القطع بالجعل ثابتاً ، غير ان هذا القطع الخاص بالجعل بنفسه يكون نافياً لفعلية المجعول نتيجة لتقيد

المجعول بعدمه ، وقد سبق في ابحاث الدليل العقلي في الحلقة السابقة انه لا مانع من اخذ علم مخصوص بالجعل شرطاً في المجعول او أخذ عدمه قيداً في المجعول ولا يلزم من كل ذلك دور .

وقد ذهب جملة من العلماء الى ان العلم المستند الى الدليل العقلي فقط ليس بحجة ، وقيل في التعقيب على ذلك : إنه ان أُريد بهذا تحويله من طريقي الى موضوعي بالطريقة التي ذكرناها بان يكون عدم العلم العقلي بالجعل قد أخذ قيداً في المجعول فهو ممكن ثبوتاً ، ولكنه لا دليل على هذا التقييد اثباتاً . وان أُريد بهذا سلب الحجية عن العلم العقلي بدون التحويل المذكور فهو مستحيل ، لان القطع الطريقي لا يمكن تجريده عن المنجزية والمعذرية ، وسيأْتي الكلام عن ذلك في مباحث الدليل العقلي ان شاءَ الله تعالى .

تقسيم البحث في الادلة المحرزة :

وسنقسم البحث في الأَدلة المحرزة وفقاً لما تقدم في الحلقة السابقة الى قسمين :

احدهما : في الدليل الشرعي .

والآخر : في الدليل العقلي .

كما ان القسم الاول نوعان :

احدهما : الدليل الشرعي اللفظي .

والآخر : الدليل الشرعي غير اللفظي .

والبحث في الدليل الشرعي تارة في تحديد ضوابط عامة لدلالته وظهوره . واخرى في ثبوت صغراه ـ اي في حيثية الصدور ـ وثالثة في حجية ظهوره .

وعلى هذا المنوال تجري البحوث في هذه الحلقة .



١ـ الدَلِيْل الشَرْعيْ

البَحثُ الأوّل

تحديدُ دَلَالَات الدَليْل الشرعيْ

١ ـ الدَليل الشرَعيْ اللفظْيْ

الدلالات الخاصة والمشتركة :

هناك في الالفاظ دلالات خاصة لا تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط تتولاها علوم اللغة ، ولا تدخل في علم الاصول ، وهناك دلالات عامة تصلح للدخول في استنباط مسائل مختلفة ، وهذه يبحث عنها علم الاصول بوصفها عناصر مشتركة في عملية الاستنباط كدلالة صيغة افعل على الوجوب ، ودلالة اسم الجنس الخالي من القيد على ارادة المطلق ونحو ذلك .

وقد يقال إن غرض الاصولي انما هو تعيين ما يدل عليه اللفظ من معنى او ما هو المعنى الظاهر للفظ عند تعدد معانيه لغة ، واثبات هذا الغرض انما يكون عادة بنقل اهل اللغة او بالتبادر الذي هو عملية عفوية يمارسها كل انسان بلا حاجة الى تعمِّل ومزيد عناية ، فاي مجال يبقى للبحث العلمي ولاعمال الصناعة والتدقيق في هذه المسائل لكي يتولى ذلك علم الاصول ؟

والتحقيق ان البحوث اللفظية التي يتناولها علم الاصول على قسمين :

احدهما : البحوث اللغوية .

والآخر : البحوث التحليلية .

اما البحوث اللغوية فهي بحوث يراد بها اكتشاف دلالة اللفظ على معنى معين من قبيل البحث عن دلالة صيغة الامر على الوجوب ، ودلالة الجملة الشرطية على المفهوم .

واما البحوث التحليلية فيفترض فيها مسبقاً ان معنى الكلام معلوم ، ودلالة الكلام عليه واضحة غير ان هذا المعنى مستفاد من مجموع اجزاء الكلام على طريقة تعدد الدال والمدلول ، فكل جزء من المعنى يقابله جزء في الكلام ومن هنا قد يكون ما يقابل بعض أجزاء الكلام من أجزاء المعنى واضحاً ، ولكن ما يقابل بعضها الآخر غير واضح فيبحث بحثاً تحليلياً عن تعيين المقابل .

ومثال ذلك : البحث عن مدلول الحرف والمعانى الحرفية فاننا حين نقول « زيد في الدار » نفهم معنى الكلام ، بوضوح ونستطيع بسهولة ان ندرك ما يقابل كلمة(زيد)وما يقابل كلمة (دار) واما ما يقابل كلمة (في) فلا يخلو من غموض ، ومن اجل ذلك يقع البحث في معنى الحرف وهو ليس بحثاً لغوياً ، إذ لا يوجد فيمن يفهم العربية من لا يتصور معنى (في) ضمن تصوره لمدلول جملة (زيد في الدار) وانما هو بحث تحليلي بالمعنى الذي ذكرناه .

ومن الواضح ان البحث التحليلي بهذا المعنى لا يرجع فيه الى مجرد التبادر او نص علماء اللغة ، بل هو بحث علمي تولاه علم الاصول في حدود ما يترتب عليه أثر في عملية الاستنباط على ما يأتي ان شاءَ الله تعالى .

واما البحوث اللغوية فهي يمكن ان تقع موضعاً للبحث العلمي في احدى الحالات التالية .

الحالة الاولى : ان تكون هناك دلالة كلية كقرينة الحكمة ، ويراد اثبات ظهور الكلام في معنى كتطبيق لتلك القرينة الكلية .

ومثال ذلك : ان يقال بان ظاهر الامر هو الطلب النفسي لا الغيري ، والتعييني لا التخييري تمسكاً بالاطلاق ، وتطبيقاً لقرينة الحكمة عن طريق إثبات ان الطلب الغيري والتخييري طلب مقيد فيُنفى بتلك القرينة كما تقدم في الحلقة السابقة ، فان هذا بحث في التطبيق يستدعي النظر العلمي في حقيقة الطلب الغيري والطلب التخييري واثبات انهما من الطلب المقيد .

الحالة الثانية : ان يكون المعنى متبادراً ومفروغاً عن فهمه من اللفظ ، وانما يقع البحث العلمي في تفسير هذه الدلالة ، وهل هي تنشأُ من الوضع او من قرينة الحكمة ، او من منشأ ثالث ؟

ومثال ذلك : انه لا اشكال في تبادر المطلق من اسم الجنس مع عدم ذكر القيد ، ولكن يبحث في علم الاصول ان هذا هل هو من اجل وضع اللفظ للمطلق ، أو من اجل دال آخر كقرينة الحكمة ؟ وهذا بحث لا يكفي فيه مجرد الاحساس بالتبادر الساذج بل لا بد من جمع ظواهر عديدة ليستكشف من خلالها ملاك الدلالة .[20]

الحالة الثالثة : ان يكون المعنى متبادراً ، ولكن يواجه ذلك شبهة تعيق الاصولي عن الاخذ بتبادره ما لم يجد حلاً فنياً لتلك الشبهة .

ومثال ذلك : ان الجملة الشرطية تدل بالتبادر العرفي على المفهوم ، ولكن في مقابل ذلك تحس ايضاً بان الشرط فيها إذا لم يكن علة وحيدة ومنحصرة للجزاء لا يكون استعمال اداة الشرط مجازاً كاستعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع ، ومن هنا يتحير الانسان في كيفية التوفيق بين هذين الوجدانين ، ويؤدي ذلك الى الشك في الدلالة على المفهوم ما لم يتوصل الى تفسير يوفق فيه بين الوجدانين .

وهنـاك ايضـاً بعض الحـالات الاخـرى التي يجـدي فيـهـا البـحث التحقيقي .

وعـلى هـذا الأسـاس وبمـا ذكـرنـا من المنهجـة والأسلوب يتنـاول علم الاصول دراسة الدلالات المشتركة الآتية ، ويبحثها لغوياً او تحليلياً !؟





المَعَاني الحَرفيّة

المعنى الحـرفي مصطلح اصـولي تقدم تـوضيحه في الحلقة السـابقة ، وقـد وقـع البحث في تحديـد المعاني الحـرفية ، إذ لـوحظ منذ البـدء ان الحرف يختلف عن الاسم المناظر له كما مر بنا سـابقاً ، ففي تخـريج ذلـك وتحديـد المعنى الحرفي وجد اتجاهان :

الاتجاه الاول : مـا ذهب اليـه صـاحب الكفـايـة رحمـه الله من ان معنى الحرف هو نفس معنى الاسم الموازي له ذاتـاً ، وانما يختلف عنـه اختلافـاً طارئـاً وعرضياً (من) و(الابتداء) يدلان على مفهوم واحد ، وهذا المفهوم اذا لوحظ وجـوده في الخارج فهـو دائماً مـرتبط بالمبتـدىء ، والمبتدأ منـه ، إذ لا يمكن وقوع ابتداء في الخارج الا وهـو قائم ومـرتبط بهذين الـطرفين ، واذا لـوحظ وجوده في الـذهن فله نحـوان من الـوجـود ، فتـارة يلحظ بمـا هـو ويسمى بـاللحـاظ الاستقلالي ، واخرى يلحظ بما هو حالة قائمة بالطرفين مطابقـاً لواقعـه الخارجي ويسمى بـاللحاظ الآلي ، وكلمـة ابتـداءً تـدل عليـه ملحـوظاً بـالنحـو الاول ، و(من) تدل عليه ملحوظاً باللحاظ الثـاني ، فالفـارق بين مـدلولي الكلمتـين في

نـوع اللحاظ مـع وحدة ذات المعنى الملحـوظ فيها معـاً ، الا ان هذا لا يعني ان اللحـاظ الاستقلالي او الآلي مقـوم للمعنى الموضـوع لـه او المستعمـل فيـه وقيـد فيه ، لان ذلك يجعل المعنى أمراً ذهنيـاً غير قـابل للانطباق عـلى الخارج ، وانما يؤخذ نحو اللحاظ قيداً لنفس العلقـة الوضعيـة المجعولـة للواضع ، فـاستعمال الحرف في الابتداء حالة اللحـاظ الاستقلالي استعمـال في معنى بلا وضـع ، لأن وضعه له مقيد بغير هذه الحالة لا استعمال في غير ما وضع له[٢٢].

والاتجاه الثاني : مـا ذهب اليه مشهـور **المحققين** بعـد صاحب الكفـاية ، من أن المعنى الحـرفي والمعنى الاسمي متبـاينـان ذاتـاً ، وليس الفـرق بينهـما بـاختلاف كيفيـة اللحاظ فقط ، بـل أن الاختلاف في كيفيـة اللحاظ نـاتـج عن الاختلاف الذاتي بين المعنيين على ما سيأتي توضيحه ان شاءَ الله تعالى .

أما الاتجاه الأول فيرد عليه أن البرهان قائم على التغـاير السنخي والـذاتي بـين معـاني الحـروف ومعـاني الاسـماء وملخصـه أنـه لا اشكـال في أن الصـورة الذهنية التي تدل عليها جملة « سار زيد من البصـرة الى الكوفـة » مترابـطة بمعنى أنها تشتمـل على معـان مرتبـطة بعضها ببعض فـلا بد من افتراض معان رابـطة فيها لإيجاد الربط بين « السير » و« زيد » و« البصرة» و« الكوفـة» ، وهذه المعـاني الـرابطة ان كـانت صفة الـربط عرضيـة لها وطـارئـة ، فـلا بـد أن تكـون هـذه الصفة مستمدة من غيرها ، لان كل ما بـالعرض ينتهي الى مـا بالـذات ، وبهذا ننتهي الى معـان يكون الـربط ذاتياً لهـا ، وليس شيء من المعاني الاسميـة يكون الـربط ذاتياً لـه ، لان ما كـان الربط ذاتيـاً ومقـومـاً لـه ـ وبعبـارة أُخـرى عـين حقيقته ـ يستحيل تصوره مجرداً عن طرفيه لأنـه مساوق لتجـرده عن الربط وهـو خلف ذاتيته له ، وكـل مفهوم إسمي ، قـابل لان يتصـور بنفسه مجـرداً عن أي ضميمة وهذا يثبت أن المفاهيم الاسمية غير تلك المعاني التي يكـون الربط ذاتيـاً لها ، وهذه المعاني هي مداليـل الحروف ، إذ لا يـوجد مـا يدل عـلى تلك المعاني بعـد استثناء الاسـماء إلا الحـروف ، وحتى نفس مفهـوم النسبة ومفهـوم الـربط المـدلول عليهـما بكلمتي النسبـة والـربط ، ليسـا من المعـاني الحـرفيـة ، بـل من المعاني الاسمية لامكان تصورهما بدون اطراف .

وهذا يعني انهما ليسا نسبة وربطاً بالحمل الشايع وان كانا كذلك بالحمل الاولي .

٢٣

وقد مرَّ عليك في المنطق أن الشيءَ يصدق على نفسه بالحمل الاولي ، ولكن قد لا يصدق على نفسه بالحمل الشايع كالجزئي ، فانه جزئي بالحمل الأولي ، ولكنه كلي بالحمل الشايع .

وهذا البيان كما يبطل الاتجاه الأول يبرهن على صحة الاتجاه الثاني اجمالاً ، وتوضيح الكلام في تفصيلات الاتجاه الثاني يقع في عدة مراحل :

المرحلة الاولى : انا حين نواجه ناراً في الموقد مثلا ننتزع في الذهن عدة مفاهيم :

الاول : مفهوم بازاء النار .

والثاني : مفهوم بازاء الموقد .

والثالث : مفهوم بازاء العلاقة والنسبة الخاصة القائمة بين النار والموقد .

غير ان الغرض من احضار مفهومي النار والموقد في الذهن التمكن بتوسط هذه المفاهيم من الحكم على النار والموقد الخارجيين ، وليس الغرض ايجاد خصائص حقيقة النار في الذهن ، وواضح أنه يكفي لتوفير الغرض الذي ذكرناه أن يكون الحاصل في الذهن ناراً بالنظر التصوري وبالحمل الاولي لما تقدم منا سابقاً في البحث عن القضايا الحقيقية والخارجية ـ من كفاية ذلك في إصدار الحكم على الخارج .

واما الغرض من احضار المفهوم الثالث الذي هو بازاء النسبة الخارجية ، والربط المخصوص بين النار والموقد ، فهو الحصول على حقيقة النسبة والربط ، لكي يحصل الارتباط حقيقة بين المفاهيم في الذهن .

ولا يكفي أن يكون المفهوم المنتزع بازاء النسبة نسبة بالنظر التصوري وبالحمل الأولي ـ أي مفهوم النسبة ـ وليس كذلك بالحمل الشايع والنظر

التصديقي ، إذ لا يتم حينئذٍ ربط بين المفاهيم ذهناً . وبذلك يتضح أول فرق أَساسي بين المعنى الاسمي ، والمعنى الحرفي ، وهو ان الاول سنخ مفهوم يحصل الغرض من احضاره في الذهن بان يكون عين الحقيقة بالنظر التصوري ، والثاني سنخ مفهوم لا يحصل الغرض من احضاره في الذهن الا بأن يكون عين حقيقته بالنظر التصديقي .

وهذا معنى عميق لإيجادية المعاني الحرفية ، بان يراد بايجادية المعنى الحرفي كونه عين حقيقة نفسه لا مجرد عنوان ومفهوم يُرى الحقيقة تصورها ويغايرها حقيقة ، والأنسب ان تحمل ايجادية المعاني الحرفية التي قال بها المحقق النائيني على هذا المعنى لا على ما تقدم في الحلقة السابقة من انها بمعنى ايجاد الربط الكلامي .

المرحلة الثانية : ان تكثر النوع الواحد من النسبة كنسبة الظرفية مثلا لا يعقل الا مع فرض تغاير الطرفين ذاتاً ، كما في نسبة النار الى الموقد ، ونسبة الكتاب الى الرف ، او موطنا كما في نسبة الظرفية بين النار والموقد في الخارج وفي ذهن المتكلم وفي ذهن السامع .

وكلما تكثرت النسبة على احد هذين النحوين استحال انتزاع جامع ذاتي حقيقي بينها ، وذلك اذا عرفنا ما يلي :

اولاً : ان الجامع الذاتي الحقيقي ما تحفظ فيه المقومات الذاتية للافراد خلافاً للجامع العرضي الذي لا يستبطن تلك المقومات . ومثال الأول : الانسان بالنسبة الى زيد وخالد . ومثال الثاني : الابيض بالنسبة اليهما .

ثانياً : ان انتزاع الجامع يكون بحفظ جهة مشتركة بين الافراد مع الغاء ما به الامتياز .

ثالثاً : ان ما به امتياز النسب الظرفية المذكورة بعضها على بعض انما هو اطرافها ، وكل نسبة متقومة ذاتاً بطرفيها اي انها في مرتبة ذاتها لا يمكن تعقلها بصورة مستقلة عن طرفيها ، والا لم تكن نسبة وربطاً في هذه المرتبة ، وعلى

هذا الأساس نعرف ان انتزاع الجامع بين النسب الظرفية مثلا ، يتوقف على الغاء ما به الامتياز بينها ، وهو الطرفان لكل نسبة .

ولما كان طرفا كل نسبة مقومين لها فما يحفظ من حيثية بعد الغاء الاطراف لا تتضمن المقومات الذاتية لتلك النسب فلا تكون جامعاً ذاتياً حقيقياً ، وهذا برهان على التغاير الماهوي الذاتي بين افراد النسب الظرفية وان كان بينها جامع عرضي اسمي ، وهو نفس مفهوم النسبة الظرفية .

المرحلة الثالثة : وعلى ضوء ما تقدم اثبت المحققون ان الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص ، لان المفروض عدم تعقل جامع ذاتي بين النسب ليوضع الحرف له فلا بد من وضع الحرف لكل نسبة بالخصوص ، وهذا انما يتأتى باستحضار جامع عنواني عرضي مشير فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً ، وليس المراد بالخاص هنا الجزئي بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين ، لان النسبة كثيراً ما تقبل الصدق على كثيرين بتبع كلية طرفيها ، بل كون الحرف موضوعاً لكل نسبة بما لها من خصوصية الطرفين ، فجزئية المعنى الحرفي جزئية بلحاظ الطرفين لا بلحاظ الانطباق على الخارج .

هيئات الجمل :

كما ان الحروف موضوعة للنسبة على انحائها ، كذلك هيئات الجمل ، غير ان هيئة الجملة الناقصة موضوعة لنسبة ناقصة ، وهيئة الجملة التامة موضوعة لنسبة تامة يصح السكوت عليها ، وخالف في ذلك السيد الاستاذ ، إذ ذهب الى ان هيئة الجملة الناقصة موضوعة لما هو مدلول الدلالة التصديقية الاولى ، أي لقصد اخطار المعنى ، وان هيئة الجملة التامة موضوعة لما هو مدلول الدلالة التصديقية الثانية ، وهو قصد الحكاية في الجملة الخبرية أو الطلب ، وجعل الحكم في الجملة الانشائية وهكذا .

وقد بنى ذلك على مسلكه في تفسير الوضع بالتعهد الذي يقتضي ان تكون الدلالة الوضعية تصديقية ، والمدلول الوضعي تصديقياً كما تقدم . والصحيح ما عليه المشهور من أن المدلول الوضعي تصوري دائماً في الكلمات الافرادية وفي الجمل ، وان الجملة حتى التامة لا تدل بالوضع الا على النسبة دلالة تصورية ، واما الدلالتان التصديقيتان فهما سياقيتان ناشئتان من ظهور حال المتكلم .

الجملة التامة والجملة الناقصة :

ولا شك في الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة في المعنى الموضوع له ، فمن اعتبر نفس المدلول التصديقي موضوعاً له ميز بينها على أساس اختلاف المدلول التصديقي كما تقدم في الحلقة السابقة ، واما بناءً على ما هو الصحيح من عدم كون المدلول التصديقي هو المعنى الموضوع له ، فنحن بين امرين :

إما ان نقول : إنه لا اختلاف بين الجملتين في مرحلة المعنى الموضوع له والمدلول التصوري ، ونحصر الاختلاف بينهما في مرحلة المدلول التصديقي . .

وإما أن نسلم باختلافهما في مرحلة المدلول التصوري . والاول باطل ، لأن المدلول التصوري اذا كان واحداً وكانت النسبة التي تدل عليها الجملة التامة هي بنفسها مدلول للجملة الناقصة ، فكيف امتازت الجملة التامة بمدلول تصديقي من قبيل قصد الحكاية على الجملة الناقصة ، ولماذا لا يصح ان يقصد الحكاية بالجملة الناقصة . واما الثاني فهو يفترض الاختلاف في المدلول التصوري ، ولما كان المدلول التصوري لهيئة الجملة هو النسبة ، فلا بد من افتراض نحوين من النسبة بهما تتحقق التمامية والنقصان . والتحقيق أن التمامية والنقصان من شؤون النسبة في عالم الذهن لا في عالم الخارج . فـ(مفيد) و(عالم) تكون النسبة بينهما تامةً إذا جعلنا منهما مبتدأً وخبراً ، وناقصةً اذا جعلنا منهما موصوفاً ووصفاً . وجعل « مفيد » مبتدأً تارة وموصوفاً

اخرى امر ذهني لا خارجي ، لان حاله في الخارج لا يتغير كما هو واضح ، وتكون النسبة في الذهن تامةً .

واما اذا جاءت الى الذهن ووجدت بما هي نسبة فعلاً ، وهذا يتطلب ان يكون لها طرفان متغايران في الذهن ، إذ لا نسبة بدون طرفين ، وتكون النسبة ناقصة اذا كانت اندماجية تدمج احد طرفيها بالاخر وتكون منهما مفهوماً افرادياً واحداً وحصة خاصة ، إذ لا نسبة حينئذٍ حقيقة في صقع الذهن الظاهر ، وانما هي مسترة وتحليلية ، ومن هنا قلنا سابقاً إن الحروف وهيئات الجمل الناقصة موضوعة لنسب إندماجية اي تحليلية ، وان هيئات الجمل التامة موضوعة لنسب غير اندماجية .

الجملة الخبرية والانشائية :

وتنقسم الجملة التامة الى خبرية وانشائية ، ولا شك في اختلاف احداهما عن الاخرى ، حتى مع اتحاد لفظيهما كما في بعتُ الخبرية وبعتُ الانشائية ، فضلاً عن عاد وأعد وقد وجدت عدة اتجاهات في تفسير هذا الاختلاف :

الاول : ما تقدم في الحلقة الاولى عن صاحب الكفاية وغيره من وحدة الجملتين في مدلولها التصوري ، واختلافهما في المدلول التصديقي فقط ، وقد تقدم الكلام عن ذلك .

الثاني : ان الاختلاف بينهما ثابت في مرحلة المدلول التصوري ، وذلك في كيفية الدلالة ، فقد يكون المدلول التصوري واحداً ، ولكن كيفية الدلالة تختلف ، فان جملة بعتُ الانشائية دلالتها على مدلولها بمعنى إيجادها له باللفظ ، وجملة بعتُ الاخبارية دلالتها على مدلولها بمعنى اخطارها للمعنى وكشفها عنه ، فكما ادعي في الحروف انها ايجادية ، كذلك يدعى في الجمل الانشائية ، لكن مع فارق الايجاديتين فتلك بمعنى كون الحرف موجداً للربط

الكلامي ، وهذه بمعنى كون (بعتُ) موجدة للتمليك بالكلام ، فما هو الموجد - بالفتح - في باب الحروف حالة قائمة بنفس الكلام وما هو الموجد - بالفتح - في باب الانشاء امر اعتباري مسبب عن الكلام .

ويرد على ذلك ان التمليك اعتبار تشريعي يصدر من البائع ويصدر من العقلاء ومن الشارع ، فان اريد بالتمليك الذي يوجد بالكلام الاول ، فمن الواضح سبقه على الكلام ، وان البائع بالكلام يبرز هذا الاعتبار القائم في نفسه وليس الكلام هو الذي يخلق هذا الاعتبار في نفسه . وان اريد الثاني او الثالث فهو وان كان مترتباً على الكلام غير انه انما يترتب عليه بعد فرض استعماله في مدلوله التصوري وكشفه عن مدلوله التصديقي ، ولهذا لو اطلق الكلام بدون قصد او كان هازلاً لم يترتب عليه اثر ، فترتب الاثر اذاً ناتج عن استعمال (بعت) في معناها وليس محققاً لهذا الاستعمال .

الثالث : ان الجملتين مختلفتان في المدلول التصوري حتى في حالة اتحاد لفظهما ودلالتهما على نسبة واحدة ، فإن الجملة الخبرية موضوعة لنسبة تامة منظوراً اليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه ، والجملة الانشائية موضوعة لنسبة تامة منظوراً اليها بما هي نسبة يراد تحقيقها كما تقدم في الحلقة الاولى .

ويمكن ان نفسر على هذا الأساس ايجادية الجملة الانشائية . فليست هي بمعنى أن استعمالها في معناها هو بنفسه إيجاد للمعنى باللفظ ، بل بمعنى ان النسبة المبرزة بالجملة الانشائية نسبة منظور اليها لا بما هي ناجزة ، بل بما هي في طريق الانجاز والايجاد .

الثمرة :

قد يقال : إن من ثمرات هذا البحث أن الحروف بالمعنى الاصولي الشامل للهيئات إذا ثبت انها موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص ، فهذا يعني ان المعنى الحرفي

خاص وجزئي وعليه فلا يمكن تقييده بقرينة خاصة ، ولا اثبات اطلاقه بقرينة الحكمة العامة ، لان التقييد والاطلاق من شؤ ون المفهوم الكلي القابل **للتخصيص** ، ومما يترتب على ذلك ان القيد اذا كان راجعاً في ظاهر الكلام الى مفاد الهيئة فلا بد من تأويله كما في الجملة الشرطية ، فان ظاهرها كون الشرط قيداً لمدلول هيئة الجزاء [٢٤]، وحيث ان هيئة الجزاء موضوعة لمعنى حرفي وهو جزئي فلا يمكن تقييده ، فلا بد من تأويل الظهور المذكور. فإذا قيل اذا جاءك زيد فاكرمه دلَّ الكلام بظهوره الاولي على ان المقيد بالمجيء مدلول هيئة الامر في الجزاء وهو الطلب والوجوب الملحوظ بنحو المعنى الحرفي فيكون الوجوب مشروطاً ، ولكن حيث يستحيل التقييد في المعاني الحرفية فلا بد من إرجاع الشرط الى متعلق الوجوب لا الى الوجوب نفسه ، فيكون الوجوب مطلقاً ومتعلقه مقيداً بزمان المجيء على نحو الواجب المعلق الذي تقدم الحديث عن تصويره في الحلقة السابقة .

ولكن الصحيح ان كون المعنى الحرفي جزئياً ليس بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين لكي يستحيل فيه التقييد والاطلاق ، بل هو قابل لذلك تبعاً لقابلية طرفيه ، وانما هو جزئي بلحاظ خصوصية طرفيه بمعنى ان كل نسبة مرهونة بطرفيها ، ولا يمكن الحفاظ عليها مع تغيير طرفيها .





الامرُ او ادوَات الطَلَب

ينقسم ما يدل على الطلب الى قسمين :

احدهما : ما يدل بلا عناية ، كمادة الامر وصيغته .

والآخر : ما يدل بالعناية ، كالجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب فيقع الكلام في القسمين تباعاً :

القِسمْ الأوّل

الطلب هو السعي نحو المقصود ، فان كان سعياً مباشراً كالعطشان يتحرك نحو الماء فهو طلب تكويني ، وان كان بتحريك الغير وتكليفه فهو طلب تشريعي ، ولا شك في دلالة مادة الأمر على الطلب بمفهومه الاسمي ، ولكن ليس كل طلب ، بل الطلب التشريعي من العالي ، كما لا إشكال في دلالة صيغة الأمر على الطلب وذلك لان مفاد الهيئة فيها هو النسبة الارسالية ، والارسال ينتزع منه مفهوم الطلب ، حيث ان الارسال سعي نحو المقصود من قبل المرسل ، فتكون الهيئة دلالة على الطلب بالدلالة التصورية تبعاً لدلالتها تصوراً على منشأ انتزاعه ، كما ان الصيغة نفسها بلحاظ صدورها بداعي

تحصيل المقصود تكون مصداقاً حقيقياً للطلب ، لانها سعي نحو المقصود.[25]

ومما اتفق عليه المحصلون من الأصوليين تقريباً دلالة الأمر مادة وهيئة على الوجوب بحكم التبادر وبناء العرف العام على كون الطلب الصادر من المولى بلسان الأمر مادة أو هيئة وجوباً ، وانما اختلفوا في توجيه هذه الدلالة وتفسيرها الى عدة اقوال :

القول الاول : أن ذلك بالوضع بمعنى ان لفظ الامر موضوع للطلب الناشىء من داع لزومي وصيغة الامر موضوعة للنسبة الارسالية الناشئة من ذلك ، ودليل هذا القول هو التبادر مع إبطال سائر المناشىء الأخرى المدعاة لتفسير هذا التبادر .

القول الثاني : ما ذهب اليه المحقق النائيني **رحمة الله** من ان ذلك بحكم العقل ، بمعنى ان الوجوب ليس مدلولاً للدليل اللفظي ، وانما مدلوله الطلب ، وكل طلب لا يقترن بالترخيص في المخالفة يحكم العقل بلزوم امتثاله ، وبهذا اللحاظ يتصف بالوجوب . بينما اذا اقترن بالترخيص المذكور لم يلزم العقل بموافقته ، وبهذا اللحاظ يتصف بالاستحباب .

ويرد عليه **اولاً** : ان موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال لا يكفي فيه مجرد صدور الطلب مع عدم الاقتران بالترخيص ، لوضوح ان المكلف اذا اطلع بدون صدور ترخيص من قبل المولى على أن طلبه نشأ من ملاك غير لزومي ولا يؤذي المولى فواته لم يحكم العقل بلزوم الامتثال ، فالوجوب العقلي فرع مرتبة معينة في ملاك الطلب ، وهذه المرتبة لا كاشف عنها الا الدليل اللفظي ، فلا بد من فرض أخذها في مدلول اللفظ لكي يتنقح بذلك موضوع الوجوب العقلي .

وثانياً : ان لازم القول المذكور ان يبنى على عدم الوجوب فيما اذا اقترن بالأمر عام يدل على الإباحة في عنوان يشمل بعمومه مورد الامر ، وتوضيح ذلك انه اذا بنينا على ان اللفظ بنفسه يدل على الوجوب ، فالأمر في الحالة التي اشرنا اليها يكون مخصصاً لذلك العام الدال على الاباحة ومخرجاً لمورده

عن عمومه لانه اخص منه ، والدال الاخص يقدم على الدال العام كما تقدم ، واما اذا بنينا على مسلك المحقق النائيني المذكور فلا تعارض ولو بنحو غير مستقر بين الامر العام ليقدم الامر بالأخصية وذلك لان الامر لا يتكفل الدلالة على الوجوب بناء على هذا المسلك ، بل المتعين بناء عليه ان يكون العام رافعاً لموضوع حكم العقل بلزوم الامتثال ، لان العام ترخيص وارد من الشارع ، وحكم العقل معلق على عدم ورود الترخيص من المولى ، مع ان بناءَ الفقهاء والارتكاز العرفي على تخصيص العام في مثل ذلك والالتزام بالوجود .

وثالثاً : انه قد فرض ان العقل يحكم بلزوم امتثال طلب المولى معلقاً على عدم ورود الترخيص من الشارع ، وحينئذ نتساءل : هل يراد بذلك كونه معلقاً على عدم اتصال الترخيص بالامر ، او على عدم صدور الترخيص من المولى واقعاً ولو بصورة منفصلة عن الامر ، أو على عدم احراز الترخيص ويقين المكلف به ؟ والكل لا يمكن الالتزام به .

اما الأول فلأنه يعني ان الامر اذا ورد ولم يتصل به ترخيص تم بذلك موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال ، وهذا يستلزم كون الترخيص المنفصل منافياً لحكم العقل باللزوم فيمتنع ، وهذا اللازم واضح البطلان .

واما الثاني : فلأنه يستلزم عدم احراز الوجوب عند الشك في الترخيص المنفصل واحتمال وروده ، لان الوجوب من نتائج حكم العقل بلزوم الامتثال وهو معلق بحسب الغرض على عدم ورود الترخيص ولو منفصلاً فمع الشك في ذلك يشك في الوجوب .

واما الثالث : فهو خروج عن محل الكلام ، لان الكلام في الوجوب الواقعي الذي يشترك فيه الجاهل والعالم لا في المنجزية .

القول الثالث : ان دلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق وقرينة الحكمة وتقريب ذلك بوجوه :

احدها : ان الأمر يدل على ذات الارادة ، وهي تارة شديدة كما في

الواجبات ، واخرى ضعيفة كما في المستحبات .

وحيث ان شدة الشيء من سنخه بخلاف ضعفه ، فتتعين بالاطلاق الارادة الشديدة لانها بحدها لا تزيد على الارادة بشيء ، فلا يحتاج حدها الى بيان زائد على بيان المحدود ، بينما تزيد الإرادة الضعيفة بحدها عن حقيقة الارادة [٢٦].

فلو كانت هي المعبر عنها بالأمر لكان اللازم نصب القرينة على حدّها الزائد ، لأن الامر لا يدل الا على ذات الارادة .

وقد أُجيب على ذلك بان اختلاف حال الحدين أمر عقلي بالغ الدقة وليس عرفياً فلا يكون مؤثراً في اثبات اطلاق عرفي يعين احد الحدين .

ثانيها : وهو مركب من مقدمتين :

المقدمة الاولى : ان الوجوب ليس عبارة عن مجرد طلب الفعل ، لان ذلك ثابت في المستحبات ايضاً فلا بد من فرض عناية زائدة بها يكون الطلب وجوباً ، وليست هذه العناية عبارة عن انضمام النهي والمنع عن الترك الى طلب الفعل ، لان النهي عن شيء ثابت في باب المكروهات ايضاً [٢٧]، وانما هي عدم ورود الترخيص في الترك ، لان هذا الامر العدمي هو الذي يميز الوجوب عن باب المستحبات والمكروهات ، ونتيجة ذلك ان المميز للوجوب امر عدمي وهو عدم الترخيص في الترك فيكون مركباً من أمر وجودي وهو طلب الفعل ، وامر عدمي وهو عدم الترخيص في الترك ، والمميز للاستحباب امر وجودي وهو الترخيص في الترك ، فيكون مركباً من أمرين وجوديين .

المقدمة الثانية : انه كلما كان الكلام وافياً بحيثية مشتركة ويتردد أمرها بين حقيقتين المميز لاحداهما أمر عدمي والمميز للاخرى أمر وجودي ، تعين بالاطلاق الحمل على الاول لان الأمر العدمي اسهل مؤونة من الأمر الوجودي ، فاذا كان المقصود ما يتميز الأمر الوجودي مع انه لم يذكر الامر الوجودي ، فهذا خرق عرفي واضح لظهور حال المتكلم في بيان تمام المراد بالكلام . واما اذا كان المقصود ما يتميز بالامر العدمي فهو ليس خرقاً لهذا

الظهور بتلك المثابة عرفاً لان المميز حينها يكون امراً عدمياً كأنه لا يزيد على الحيثية المشتركة التي يفي بها الكلام .

ومقتضى هاتين المقدمتين تعين الوجوب بالاطلاق .

ويرد عليه المنع من اطلاق المقدمة الثانية ، فانه ليس كل أمر عدمي لا يلحظ أمراً زائداً عرفاً ، ولهذا لا يرى في المقام ان النسبة عرفاً بين الوجوب والاستحباب نسبة الاقل والاكثر ، بل النسبة بين مفهومين متباينين فلا موجب لتعيين احدهما بالاطلاق .

ثالثها[28] : ان صيغة الأمر تدل على الارسال والدفع بنحو المعنى الحرفي ، ولما كان الارسال والدفع مساوقاً لسدٍّ تمام ابواب العدم للتحرك والاندفاع ، فمقتضى اصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي ان الطلب والحكم المبرز بالصيغة سنخ حكم يشتمل على سدٍّ تمام ابواب العدم ، وهذا يعني عدم الترخيص في المخالفة ، ولعل هذا التقريب اوجه من سابقيه ، فان تم فهو ، وان لم يتم يتعين كون الدلالة على الوجوب بالوضع ، وتترتب فوارق عملية عديدة بين هذه الاقوال على الرغم من اتفاقها على الدلالة على الوجوب ، ومن جملتها ان ارادة الاستحباب من الأمر مرجعها على القول الاول الى التجوز واستعمال اللفظ في غير ما وضع له ، ومرجعها على القول الاخير الى تقييد الاطلاق ، واما على القول الوسط فلا ترجع الى التصرف في مدلول اللفظ اصلاً .

وعليه فاذا جاءت أوامر متعددة في سياق واحد وعلم ان اكثرها أوامر استحبابية اختل ظهور الباقي في الوجوب على القول الاول ، إذ يلزم من إرادة الوجوب منه حينئذ تغاير مدلولات تلك الاوامر مع وحدة سياقها ، وهو خلاف ظهور السياق الواحد في ارادة المعنى الواحد من الجميع .

وامّا على القول الثاني : فالوجوب ثابت في الباقي لعدم كونه دخيلاً في مدلول اللفظ لتثلم وحدة المعنى في الجميع وكذلك الحال على القول الثالث ، لان التفكيك بين الاوامر وكون بعضها وجوبية وبعضها استحبابية لا يعني على

هذا القول تغاير مدلولاتها ، بل كلها ذات معنى واحد ، ولكنه اريد في بعضها مطلقاً وفي بعضها مقيداً .

الاوامر الارشادية :

ومهما يكن فالأصل في دلالة الامر انه يدل على طلب المادة وايجابها ، ولكنه يستعمل في جملة من الاحيان للارشاد ، فالامر في قولهم استقبل القبلة بذبيحتك ليس مفاده الطلب والوجوب لوضوح ان شخصاً لو لم يستقبل القبلة بالذبيحة لم يكن آثماً ، وانما تحرم عليه الذبيحة ، فمفاد الامر اذن الارشاد الى شرطية الاستقبال في التذكية ، وقد يعبر عن ذلك بالوجوب الشرطي ، باعتبار ان الشرط واجب في المشروط .

والامر في اغسل ثوبك من البول ، ليس مفاده طلب الغسل ووجوبه ، بل الارشاد الى نجاسته بالبول وان مطهِّره هو الماء . وامر الطبيب للمريض باستعمال الدواء ليس مفاده الا الارشاد الى ما في الدواء من نفع وشفاء ، وفي كل هذه الحالات تحتفظ صيغة الامر بمدلولها التصوري الوضعي وهو النسبة الارسالية ، غير ان مدلولها التصديقي الجدي يختلف من مورد الى آخر .

القسم الثاني

ونقصد به الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب والكلام حولها يقع في مرحلتين :

الاولى : في تفسير دلالتها على الطلب ، مع انها جملة خبرية مدلولها التصوري يشتمل على صدور المادة من الفاعل ومدلولها التصديقي قصد الحكاية ، فما هي العناية التي تعمل لافادة الطلب بها ؟ وفي تصوير هذه العناية وجوه :

الاول : ان يحافظ على المدلول التصوري والتصديقي معاً ، فتكون الجملة اخباراً عن وقوع الفعل من الشخص ، غير انه يقيد الشخص الذي يقصد الحكاية عنه ممن كان يطبق عمله على الموازين الشرعية ، وهذا التقييد قرينته نفس كون المولى في مقام التشريع لا نقل أنباء خارجية .

الثاني : ان يحافظ على المدلول التصوري ، وعلى افادة قصد الحكاية ، ولكن يقال : ان المقصود حكايته ليس نفس النسبة الصدورية المدلولة تصوراً ، بل أمر ملزوم لها وهو الطلب من المولى فتكون من قبيل الاخبار عن كرم زيد بجملة زيد كثير الرماد على نحو الكناية.**٢٩**

الثالث : ان يفرض استعمال الجملة الخبرية في غير مدلولها التصوري الوضعي مجازاً ، وذلك بان تستعمل كلمة أعاد أو يعيد في نفس مدلول أعد ، أي النسبة الارسالية .

ولا شك في ان الاقرب من هذه الوجوه هو الاول لعدم اشتماله على أي عناية سوى التقييد الذي تتكفل به القرينة المتصلة الحالية .

الثانية : في دلالتها على الوجوب ، اما بناء على الوجه الاول في اعمال العناية ، فدلالتها على الوجوب واضحة لان افتراض الاستحباب يستوجب تقييداً زائداً في الشخص الذي يكون الاخبار بلحاظه ، إذ لا يكفي في صدق الاخبار فرضه ممن يطبق عمله على الموازين الشرعية ، بل لا بد من فرض انه يطبقه على افضل تلك الموازين .

واما بناء على الوجه الثاني فتدل الجملة على الوجوب ايضاً ، لان الملازمة بين الطلب والنسبة الصدورية المصححة للاخبار عن الملزوم ببيان اللازم ، انما هي في الطلب الوجوبي ، واما الطلب الاستحبابي فلا ملازمة بينه وبين النسبة الصدورية ، او هناك ملازمة بدرجة اضعف .

واما بناء على الالتزام بالتجوز في مقام استعمال الجملة الخبرية ، كما هو مقتضى الوجه الاخير فيشكل دلالتها على الوجوب ، اذ كما يمكن ان تكون

مستعملة في النسبة الارسالية الناشئة من داعٍ لزومي ، كذلك يمكن ان تكون مستعملة في النسبة الارسالية الناشئة من داعٍ غير لزومي .

وكل ما قلناه في جانب مادة الأمر وهيئته والجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب ، يقال عن مادة النهي وهيئته ، والنفي الخبري المستعمل في مقام النهي ، غير ان مفاد الامر طلب الفعل ، ومفاد النهي الزجر عنه ، وكما توجد اوامر ارشادية توجد نواهٍ ارشادية ايضاً ، والمرشد اليه تارة يكون حكماً شرعياً كالمانعية في لا تصلِّ فيما لا يؤكل لحمه . واخرى نفي حكم شرعي من قبيل لا تعمل بخبر الواحد فانه ارشاد الى عدم الحكم بحجيته . وثالثة يكون المرشد اليه شيئاً تكوينياً ، كما في نواهي الاطباء للمريض عن استعمال بعض الاطعمة ارشاداً الى ضررها .

ثم ان الامر لا يدل على الفور ولا على التراخي ، اي انه لا يستفاد منه لزوم الاسراع بالإتيان بمتعلقه ، ولا لزوم التباطؤ ، لان الأمر لا يقتضي الا الاتيان بمتعلقه ، ومتعلقه هو مدلول المادة ، ومدلول المادة طبيعي الفعل الجامع بين الفرد الآني والفرد المتباطأ فيه ، كما ان الامر لا يدل على المرَّة ، ولا على التكرار ، اي انه لا يستفاد منه لزوم الاتيان بفرد واحد او بافراد كثيرة ، وانما تلزم به الطبيعة ، والطبيعة بعد اجراء قرينة الحكمة فيها يثبت اطلاقها البدلي فتصدق على ما يأتي به المكلف من وجود لها ، سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر .

فلو قال الآمر : تصدق تحقق الامتثال باعطاء فقير واحد درهماً ، كما يتحقق باعطاء فقيرين درهمين في وقت واحد ، واما اذا تصدق المكلف بصدقتين مترتبتين زماناً ، فالامتثال يتحقق بالفرد الاول خاصة .



الإطلاق واسم الجنس

الاطلاق يقابل التقييد ، فـان تصورت معنى واخـذت فيه وصفـاً زائداً او حالة خاصة كـالانسان العـالم كان ذلـك تقييداً ، واذا تصـورت مفهوم الانسـان ولم تضف اليـه شيئاً من ذلـك ، فهذا هـو الاطـلاق ، وقـد وقـع الكـلام في ان اسم الجنس هـل هو مـوضوع للمعنى الملحـوظ بنحو الاطـلاق فيكون الاطـلاق قيـداً في المعنى المـوضـوع لـه او لـذات المعنى الـذي يـطرأ عليـه الاطـلاق تـارة والتقييد اخرى .

ولتوضيح الحال تقدم عـادة مقدمـة لتوضيـح انحاء لحـاظ المعنى ، واعتبار الماهية في الـذهن لكي تحدد نحـو المعنى الموضـوع له اللفظ عـلى اساس ذلـك ، وحاصلها مع اخذ مـاهية الانسان وصفة العلم ، كمثـال ان ماهيـة الانسان اذا تتبعنا انحاء وجودها في الخـارج ، نجد ان هنـاك حصتين ممكنتـين لها من نـاحية صفـة العلم ، وهما : الانسـان الواجـد للصفة خـارجاً ، والانسـان الفاقـد لهـا خـارجـاً ، ولا يتصـور لهـا حصـة ثـالثـة ينتفي فيهـا الـوجـدان والفقـدان معـاً لاستحـالة ارتفـاع النقيضين ، ومن هنـا نعرف ان مفهـوم الانسان الجـامع بـين

الـواجد والفـاقد ليس حصـة ثابتـة في الخارج في عـرض الحصتين السـابقتـين ، ولكن اذا تجاوزنا الخارج الى الذهن وتتبعنا عالم الـذهن في معقولاتـه الاولية التي ينتزعها من الخارج مباشرة نجد ثلاث حصص او ثلاثـة انحاء من لحـاظ الماهيـة كل واحد يشكـل صورة للمـاهية في الـذهن تختلف عن الصورتـين الاخريـين ، لأن لحاظ ماهية الانسان في الذهن تارة يقتـرن مع لحـاظ صفة العلم ، وهـذا ما يسمى بـالمقيد ، او لحـاظ الماهيـة بشرط شيء ، واخـرى يقترن مـع لحاظ عـدم صفـة العلم ، وهذا نحـو آخر من المقيـد ، ويسمى لحـاظ المـاهيـة بشـرط لا ، وثـالثة لا يقتـرن باي واحـد من هذين اللحـاظين ، وهـذا ما يسمى بـالمطلق او لحـاظ الماهيـة لا بشرط ، وهـذه حصص ثلاث عـرضية في اللحـاظ في وعاء الذهن .

واذا دققنا النظر وجـدنا ان هـذه الحصص الثلاث من لحـاظ الماهيـة تتميز بخصـوصيات ذهنيـة وجوداً وعـدماً ، وهي لحـاظ الوصف ولحـاظ عدمـه وعدم اللحاظين ، واما الحصتان المكنتان للماهيـة في الخارج فتتميـز كل واحـدة منهما بخصـوصية خـارجية وجـوداً وعـدمـاً ، وهي وجـود الـوصف خـارجـاً وعـدمـه كذلك ، وتسمى الخصـوصيات التي تتميـز بها الحصص الثـلاث للحاظ المـاهية في الذهن بعضها عن بعض بالقيود الثـانويـة ، وتسمى الخصوصيـات التي تتميز بها الحصتان في الخارج احداهما عن الاخرى بالقيود الأولية .

ونلاحظ ان القيد الثانوي المميز للحاظ الماهية بشرط شيء ، وهو لحاظ صفة العلم مرآة لقيد أولي ، وهو نفس صفة العلم المميز لإحدى الحصتين الخارجيتين ، ومن هنا كان لحاظ الماهية بشرط شيء مطابقاً للحصة الخارجية ، الاولى كما نلاحظ ان القيد الثانوي المميز للحاظ الماهية بشرط لا ، وهو لحاظ عدم صفة العلم مرآة لقيد اولي وهو عدم صفة العلم المميز للحصة الخارجية الاخرى .

ومن هنا كان لحاظ الماهية بشرط لا مطابقاً للحصة الخارجية الثانية .

واما القيد الثـانوي المميـز للحـاظ المـاهيـة لا بشـرط ، وهـو عـدم كـلا

اللحاظين ـ فليس مرآة لقيد اولي لانـه عدم اللحـاظ ، وعدم اللحـاظ ليس مرآة لشيء .

ومن هنـا كان المرئي بلحاظ الماهية لا بشـرط ذات الماهيـة المحفوظـة في ضمن المطلق والمقيد ، وعـلى هذا الأسـاس صح القـول بـان المرئي والملحـوظ باللحاظ الثالث اللا بشرطي جامع بين المرئيين والملحوظين باللحاظـين السابقـين لانحفـاظه فيهـما ، وان كانت نفس الـرؤ يـة واللحـاظ متبـاينـة في اللحـاظـات الثلاثة ، فاللحاظ اللا بشرطي بما هو لحـاظ يقابـل اللحاظـين الآخرين ، وقسم ثـالث لهما ، ولهـذا يسمى بالـلا بشرط القسمي ، ولكن اذا التفت الى ملحـوظه مع الملحوظ في اللحاظين الآخرين كان جـامعاً بينهـما لا قسماً في مقـابلهما بـدليل انحفاظه فيهما معاً ، والقسم لا يحفظ في القسم المقابل له .

ثم اذا تجاوزنا وعاء المعقولات الاوليـة للذهن الى وعاء المعقـولات الثانيـة التي ينتـزعها الـذهن من لحاظـاته وتعقـلاته الاوليـة ، وجدنـا ان الذهن ينتـزع جامعاً بين اللحاظـات الثلاثـة للماهيـة المتقدمـة ، وهو عنـوان لحاظ المـاهية من دون ان يقيـد هـذا اللحـاظ بلحـاظ الـوصف ولا بلحـاظ عـدمـه ولا بعـدم اللحاظين ، وهذا جامع بين لحاظات المـاهية الثـلاثة في الـذهن ويسمى بالمـاهية الـلابشرط المقسمي تمييـزاً له عن لحـاظ الماهيـة الـلابشـرط المقسمي ، لان ذاك احد الاقسام الثـلاثة للمـاهية في الـذهن ، وهذا هـو الجامـع بين تلك الاقسـام الثلاثة .

اذا تـوضحت هـذه المقـدمـة فنقـول لا شـك في ان اسم الجنس ليس مـوضوعـاً للماهيـة اللابشـرط المقسمي ، لان هذا جـامـع ـ كـما عـرفت ـ بـين الحصص واللحـاظـات الـذهنيـة لا بـين الحصص الخـارجيـة[٣٠]، كـما انـه ليس موضوعاً للماهيـة المأخـوذة بشرط شيء او بشـرط لا لوضـوح عدم دلالـة اللفظ على القيد غير الداخـل في حاق المفهـوم فيتعين كـونه مـوضوعـاً للماهيـة المعتبرة عـلى نحو الـلابشرط القسمي ، وهـذا المقدار مما لا ينبغي الاشكال فيـه ، وانما الكـلام في انه هـل هو مـوضوع للصـورة الـذهنيـة الثـالثـة ـ التي تمثـل المـاهيـة

اللابشرط القسمي - بحدها الذي تتميز به عن الصورتين الأخريين او لذات المفهوم المرئي بتلك الصورة ، وليست الصورة بحدها الا مرآة لما هو الموضوع له ، فعلى الاول يكون الاطلاق مدلولاً وضعياً للفظ ، وعلى الثاني لا يكون كذلك ، لان ذات المرئي والملحوظ بهذه الصورة لا يشتمل الا على ذات الماهية المحفوظة في ضمن المقيد ايضاً ، ولهذا اشرنا سابقاً الى ان المرئي باللحاظ الثالث جامع بين المرئيين والملحوظين باللحاظين السابقين لانحفاظه فيهما .

ولا شك في ان الثاني هو المتعين ، وقد استدل على ذلك :

اولاً : بالوجدان العرفي واللغوي .

وثانياً : بان الاطلاق حد للصورة الذهنية الثالثة فأخذه قيداً معناه وضع اللفظ للصورة الذهنية المحددة به ، وهذا يعني ان مدلول اللفظ امر ذهني ولا ينطبق على الخارج .

وعلى هذا فاسم الجنس لا يدل بنفسه على الاطلاق ، كما لا يدل على التقييد ويحتاج افادة كل منهما الى دال والدال على التقييد خاص عادة ، واما الدال على الاطلاق فهو قرينة عامة تسمى بقرينة الحكمة على ما يأتي ان شاء الله تعالى .

التقابل بين الاطلاق والتقييد :

عرفنا ان الماهية عند ملاحظتها من قبل الحاكم او غيره تارة تكون مطلقة ، واخرى مقيدة ، وهذان الوصفان متقابلان ، غير ان الأعلام اختلفوا في تشخيص هوية هذا التقابل ، فهناك القول بانه من تقابل التضاد وهو مختار السيد الاستاذ ، وقول آخر : بانه من تقابل العدم والملكة ، وقول ثالث بانه من تقابل التناقض ، وذلك لان الاطلاق ان كان هو مجرد عدم لحاظ وصف العلم وجوداً وعدماً تم القول الثالث ، وان كان عدم لحاظه حيث يمكن لحاظه

تم القول الثاني ، وان كان الاطلاق لحاظ رفض القيد تم القول الاول .

والفوارق بين هذه الاقوال تظهر فيما يلي :

١ ـ لا يمكن تصور حالة ثالثة غير الاطلاق والتقييد على القول الثالث لاستحالة ارتفاع النقيضين ، ويمكن افتراضها على القولين الأولين ، وتسمى بحالة الاهمال .

٢ ـ يرتبط امكان الاطلاق بامكان التقييد على القول الثاني ، فلا يمكن الاطلاق في كل حالة لا يمكن فيها التقييد .

ومثال ذلك : ان تقييد الحكم بالعلم به مستحيل ، فيستحيل الاطلاق ايضاً على القول المذكور ، لان الاطلاق بناء عليه هو عدم التقييد في الموضع القابل ، فحيث لا قابلية للتقييد لا اطلاق .

وهذا خلافاً لما اذا قيل بان مرد التقابل بين الاطلاق والتقييد الى التناقض ، فان استحالة احدهما حينئذ تستوجب كون الآخر ضرورياً لاستحالة ارتفاع النقيضين .

واما اذا قيل بان مرده الى التضاد فتقابل التضاد بطبيعته لا يفترض امتناع احد المتقابلين بامتناع الآخر ولا ضرورته .

والصحيح هو القول الثالث دون الاولين ، وذلك لان الاطلاق نريد به الخصوصية التي تقتضي صلاحية المفهوم للانطباق على جميع الافراد ، وهذه الخصوصية يكفي فيها [٣١] مجرد عدم لحاظ اخذ القيد الذي هو نقيض للتقييد ، لان كل مفهوم له قابلية ذاتية للانطباق على كل فرد يحفظ فيه ذلك المفهوم ، وهذه القابلية تجعله صالحاً لاسراء الحكم الثابت له الى افراده شمولياً او بدلياً ، وهذه القابلية بحكم كونها ذاتية لازمة له ولا تتوقف على لحاظ عدم اخذ القيد ، ولا يمكن ان تنفك عنه ، [٣٢] والتقييد لا يفكك بين هذا اللازم وملزومه ، وانما يحدث مفهوماً جديداً مبايناً للمفهوم الاول ـ لان المفاهيم كلها متباينة في عالم الذهن حتى ما كان بينهما عموم مطلق في الصدق ـ وهذا المفهوم

الجديد له قابلية ذاتية اضيق دائـرة من قابليـة المفهوم الاول ، وهكـذا يتضح ان الاطلاق يكفي فيه مجرد عدم التقييد .

وبهذا الصدد يجب ان نميز التقابل بين الاطلاق الثبوتي والتقييد المقابل له ـ وهذا ما كنا نتحدث عنه فعلاً ـ عن التقـابل بـين الاطلاق الإثبـاتي ، اي عدم ذكـر القيد الكـاشف عن الاطلاق بقـرينة الحكمـة والتقييد المقـابل لـه فان مـرد التقابل بين الاطلاق الإثبـاتي والتقييد المقـابل لـه الى تقابـل العدم والملكـة فعدم ذكر القيد انمـا يكشف عن الاطلاق في حـالة يمكن فيهـا للمتكلم ذكر القيـد كما مرّ في الحلقة السابقة .





احترازية القيود وقرينة الحكمة

قد يقول المولى (اكرم الفقير العادل) وقد يقول (اكرم الفقير) ففي الحالة الاولى يكون موضوع الحكم في مرحلة المدلول التصوري للكلام حصة خاصة من الفقير اي الفقير العادل ، وبحكم الدلالة التصديقية الاولى نثبت ان المتكلم قد استعمل الكلام لاخطار صورة حكم متعلق بالحصة الخاصة . وبحكم الدلالة التصديقية الثانية نثبت ان المولى جادٌّ في هذا الكلام بمعنى ان هذا الحكم مجعول وثابت في نفسه حقيقة وليس هازلاً .

وبحكم ظهور الحال في التطابق بين الدلالة التصديقية الاولى والدلالة التصديقية الثانية ، يثبت ان الحكم الجدي المدلول للدلالة التصديقية الثانية متعلق بالحصة الخاصة كما هو كذلك في الدلالة التصديقية الاولى ، وبهذا الطريق نستكشف من اخذ قيد العدالة في المثال او اي قيد من هذا القبيل في مرحلة المدلول التصوري والتصديقي الأولي كونه قيداً في موضوع ذلك الحكم المدلول عليه بالخطاب جداً ، وذلك ما يسمى بقاعدة احترازية القيود ومرجع ظهور التطابق الذي يبرر هذه القاعدة ، الى ظاهر حال المتكلم ان كل ما يقوله يريده جداً .

والدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأولى بمجموعهما يكونان الصغرى لهذا الظهور ، اذ يثبتان ما يقوله المتكلم فتنطبق حينئذ الكبرى التي هي مدلول لظهور التطابق المذكور .

وقاعدة الاحترازية التي تقوم على اساس هذا الظهور تقتضي انتفاء الحكم بانتفاء القيد ، الا انها انما تنفي شخص الحكم المدلول لذلك الخطاب ، ولا تنفي اي حكم آخر من قبيله ، وبهذا اختلفت عن المفهوم في موارد ثبوته حيث انه يقتضي انتفاء طبيعي الحكم وسنخه بانتفاء الشرط على ما تقدم في الحلقة السابقة .

واما في الحالة الثانية فقد انيط الحكم في مرحلة المدلول التصوري بذات الفقير ، وقد تقدم ان مدلول اسم الجنس لا يدخل فيه التقييد ولا الاطلاق ، والدلالة التصديقية الاولية انما تنطبق على ذلك بمقتضى التطابق بينها وبين الدلالة التصورية للكلام ، وبهذا ينتج ان المتكلم قد افاد بقوله ثبوت الحكم للفقير ، ولم يفد دخل قيد العدالة في الحكم ولم يقل ذلك ، لا انه افاد الاطلاق وقال به ، لان صدق ذلك يتوقف على ان يكون الاطلاق دخيلاً في مدلول اللفظ وضعاً ، وقد عرفت عدمه فقصارى ما يمكن تقريره انه لم يذكر القيد ولم يقله ، وهذا يحقق صغرى لظهور حالي سياقي ، وهو ظهور حال المتكلم في انه في مقام بيان موضوع حكمه الجدي بالكامل وهو يستتبع ظهور حاله في ان ما لا يقوله من القيود لا يريده في موضوع حكمه .

وبذلك نثبت ان قيد العدالة غير مأخوذ في موضوع الحكم في الحالة الثانية ، وهو معنى الاطلاق ، وهذا ما يسمى بقرينة الحكمة (او مقدمات الحكمة) .

وبالمقارنة نجد ان الظهور الذي يعتمد عليه الاطلاق غير الظهور الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود ، فتلك تعتمد على ظهور حال المتكلم في ان ما يقوله يريده .

والاطلاق يعتمد على ظهور حاله في ان ما لا يقوله لا يريده ، ويمكن

القول بان الظهور الأول هو ظهور التطابق بين المدلول اللفظي للكلام والمدلول التصديقي الجدي ايجابياً (نريد بالمدلول اللفظي المدلول المتحصل من الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الاولى) .

وان الظهور الثاني هو ظهور التطابق بينهما سلبياً ، ويلاحظ ان ظهور حال المتكلم في التطابق الايجابي - اي في أن ما يقوله يريده - اقوى[٣٣] من ظهور حاله في التطابق السلبي - اي في ان ما لا يقوله لا يريده - .

ومن هنا صح القول بانه متى ما تعارض المدلول اللفظي لكلام مع اطلاق كلام آخر ، قدم المدلول اللفظي على الاطلاق وفقاً لقواعد الجمع العرفي .

ويتضح مما ذكرناه ان جوهر الاطلاق يتمثل في مجموع امرين :

الاول : يشكل الصغرى لقرينة الحكمة ، وهو ان تمام ما ذكر وقيل موضوعاً للحكم بحسب المدلول اللفظي للكلام هو الفقير ولم يؤخذ فيه قيد العدالة .

والثاني : يشكل الكبرى لقرينة الحكمة ، وهو ان ما لم يقله ولم يذكره اثباتاً لا يريده ثبوتاً ، لان ظاهر حال المتكلم انه في مقام بيان تمام موضوع حكمه الجدي بالكلام ، وتسمى هاتان المقدمتان بمقدمات الحكمة .

فاذا تمت هاتان المقدمتان تكونت للكلام دلالة على الاطلاق وعدم دخل اي قيد لم يذكر في الكلام .

ولا شك في ان هذه الدلالة لا توجد في حالة ذكر القيد في نفس الكلام ، لان دخله في موضوع الحكم يكون طبيعياً حينئذ ما دام القيد داخلاً في جملة ما قاله وتختل بذلك المقدمة الصغرى .

وانما وقع الشك والبحث في حالتين :

الاولى : اذا ذكر القيد في كلام منفصل آخر فهل يؤدي ذلك الى عدم

دلالة الكلام الاول على الاطلاق رأساً كما هي الحالة في ذكره متصلاً ، او ان دلالة الكلام الاول على الاطلاق تستقر بعدم ذكر القيد متصلا والكلام المنفصل المفترض يعتبر معارضاً لظهور قائم بالفعل وقد يقدم عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفي ؟

ويتحدد هذا البحث على ضوء معرفة ان ذلك الظهور الحالي الذي يشكل الكبرى ، هل يقتضي كون المتكلم في مقام بيان تمام موضوع الحكم بشخص كلامه او بمجموع كلماته ؟ فعلى الاول يكون صغراه عدم ذكر القيد متصلاً بالكلام ، ويكون ظهور الكلام في الاطلاق منوطاً بعدم ذكر القيد في شخص ذلك الكلام فلا ينهدم بمجيء التقييد في كلام منفصل . وعلى الثاني تكون صغراه عدم ذكر القيد ولو في كلام منفصل فينهدم اصل الظهور بمجيء القيد في كلام آخر .

والمتعين بالوجدان العرفي الاول ، بل يلزم على الثاني عدم امكان التمسك بالاطلاق في موارد احتمال البيان المنفصل لان ظهور الكلام في الاطلاق اذا كان منوطاً بعدم ذكر القيد ولو منفصلاً فلا يمكن احرازه مع احتمال ورود القيد في كلام منفصل .

الثانية : اذا كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب ، فهل يمنع عن دلالة الكلام على الاطلاق او لا ؟ وتوضيح ذلك ان المطلق اذا صدر من المولى ، فتارة تكون حصصه متكافئة في الاحتمال فيكون من الممكن اختصاص الحكم بهذه الحصة دون تلك او بالعكس او شموله لهما معاً ، وهذا معناه عدم وجود قدر متيقن وفي مثل ذلك تتم قرينة الحكمة بلا اشكال .

وثانية تكون احدى الحصتين اولى بالحكم من الحصة الاخرى ، غير انها اولوية علمت من خارج ذلك الكلام الذي اشتمل على المطلق ، وهذا ما يسمى بالقدر المتيقن من الخارج ؛ والمعروف في مثل ذلك تمامية قرينة الحكمة ايضاً .

وثالثة يكون نفس الكلام صريحاً في تطبيق الحكم على احدى الحصتين ،

كما اذا كانت هي مورد السؤال وجاء المطلق كجواب على هذا السؤال من قبيل ان يسأل شخص من المولى عن اكرام الفقير العادل فيقول له اكرم الفقير ، وهذا ما يسمى بالقدر المتيقن في مقام التخاطب ، وقد اختار صاحب الكفاية رحمه الله ان هذا يمنع من دلالة الكلام على الاطلاق ، اذ في هذه الحالة قد يكون مراده مختصاً بالقدر المتيقن وهو الفقير العادل في المثال لان كلامه واف ببيان القدر المتيقن ، فلا يلزم حينئذ ان يكون قد اراد ما لم يقله.[٣٤]

والجواب على ذلك ان ظاهر حال المتكلم ، كما عرفت في كبرى قرينة الحكمة انه في مقام بيان تمام الموضوع لحكمه الجدي بالكلام ، فاذا كانت العدالة جزءاً من الموضوع يلزم ان لا يكون تمام الموضوع بيناً ، اذ لا يوجد ما يدل على قيد العدالة .

ومجرد ان الفقير العادل هو المتيقن في الحكم لا يعني اخذ قيد العدالة في الموضوع ، فقرينة الحكمة تقتضي اذن عدم دخل قيد العدالة حتى في هذه الحالة .

وبذلك يتضح ان قرينة الحكمة - اي ظهور الكلام في الاطلاق - لا تتوقف على عدم المقيد المنفصل ولا على عدم القدر المتيقن بل على عدم ذكر القيد متصلاً .

هذا هو البحث في اصل الاطلاق وقرينة الحكمة ، وتكميلاً لنظرية الاطلاق لا بد من الإشارة الى عدة تنبيهات :

التنبيه الاول : ان اساس الدلالة على الاطلاق ، كما عرفت ، هو الظهور الحالي السياقي ، وهذا الظهور دلالته تصديقية ، ومن هنا كانت قرينة الحكمة الدالة على الاطلاق ناظرة الى المدلول التصديقي للكلام ابتداءً ، ولا تدخل في تكوين المدلول التصوري خلافاً لما اذا قيل بان الدلالة على الاطلاق وضعية لأخذه قيداً في المعنى الموضوع له ، فانها تدخل حينئذ في تكوين المدلول التصوري .

التنبيه الثاني : ان الاطلاق تارة يكون شمولياً يستدعي تعدد الحكم بتعدد ما لطرفه من افراد ، واخرى بدلياً يستدعي وحدة الحكم .

فاذا قيل : اكرم العالم كان وجوب الاكرام متعدداً بتعدد افراد العالم ، ولكنه لا يتعدد في كل عالم بتعدد افراد الاكرام . وقد يقال : ان قرينة الحكمة تنتج تارة الاطلاق الشمولي ، واخرى الاطلاق البدلي ، ويعترض على ذلك بان قرينة الحكمة واحدة فكيف تنتج تارة الاطلاق الشمولي ، واخرى الاطلاق البدلي ؟

وقد اجيب على هذا الاعتراض بعدة وجوه :

الاول : ما ذكره السيد الاستاذ من ان قرينة الحكمة لا تثبت الا الاطلاق بمعنى تقييد القيد ، واما البدلية والاستغراقية فيثبت كل منهما بقرينة اضافية ، فالبدلية في الاطلاق في متعلق الامر مثلاً تثبت بقرينة اضافية ، وهي ان الشمولية غير معقولة لان ايجاد جميع افراد الطبيعة غير مقدور للمكلف عادة ، والشمولية في الاطلاق في متعلق النهي مثلاً ، تثبت بقرينة اضافية ، وهي ان البدلية غير معقولة ، لان ترك احد افراد الطبيعة على البدل ثابت بدون حاجة الى النهي .

ولا يصلح هذا الجواب لحل المشكلة اذ توجد حالات يمكن فيها الاطلاق الشمولي والبدلي معاً ، ومع هذا يعين الشمولي بقرينة الحكمة ، كما في كلمة عالم في قولنا اكرم العالم ، فلا بد اذن من اساس لتعيين الشمولية او البدلية غير مجرد كون بديله مستحيلاً .

الثاني : ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله من ان الاصل في قرينة الحكمة انتاج الاطلاق البدلي ، والشمولية عناية اضافية بحاجة الى قرينة ، وذلك لان هذه القرينة تثبت ان موضوع الحكم ذات الطبيعة بدون قيد والطبيعة بدون قيد تنطبق على القليل والكثير وعلى الواحد والمتعدد .

فلو قيل : اكرم العالم وجرت قرينة الحكمة لاثبات الاطلاق كفى في

الامتثال اكرام الواحد لانطباق الطبيعة عليه ، وهذا معنى كون الاطلاق من حيث الاساس بديلاً دائماً ، واما الشمولية فتحتاج الى ملاحظة الطبيعة سارية في جميع افرادها ، وهي مؤونة زائدة تحتاج الى قرينة .

الثالث : ان يقال خلافاً لذلك ، ان الماهية عندما تلحظ بدون قيد وينصب عليها حكم ، انما ينصب عليها ذلك بما هي مرآة للخارج فيسري الحكم نتيجة لذلك الى كل فرد خارجي تنطبق عليه تلك المرآة الذهنية ، وهذا معنى تعدد الحكم وشموليته .

واما البدلية كما في متعلق الأمر ، فهي التي تحتاج الى عناية ، وهي تقييد الماهية بالوجود الاول ، فقول (صلِّ) يرجع الى الأمر بالوجود الاول ، ومن هنا لا يجب الوجود الثاني ، وعلى هذا فالأصل في الاطلاق الشمولية ما لم تقم قرينة على البدلية ، وتحقيق الحال في المسألة يوافيك في بحث اعلى ان شاء الله تعالى .

التنبيه الثالث : اذا لاحظنا متعلق النهي في « لا تكذب » ، ومتعلق الأمر في « صلِّ » ، نجد ان الحكم في الخطاب الأول يشتمل على تحريمات متعددة بعدد افراد الكذب وكل كذب حرام بحرمة تخصه ، ولو كذب المكلف كذبتين يعصي حكمين ولا يستحق عقابين .

واما الحكم في الخطاب الثاني فلا يشتمل الا على وجوب واحد . فلو ترك المكلف الصلاة لكان ذلك عصياناً واحداً ويستحق بسببه عقاباً واحداً ، وهذا من نتائج الشمولية في اطلاق متعلق النهي التي تقتضي تعدد الحكم والبدلية في اطلاق متعلق الأمر الذي يقتضي وحدة الحكم .

ولكن قد يتجاوز هذا ويفترض النهي في حالة لا يعبر الا عن تحريم واحد ، كما في النهي المتعلق بماهية لا تقبل التكرار من قبيل (لا تحدث) بناء على ان الحدث لا يتعدد ، ففي هذه الحالة يكون التحريم واحداً ، كما ان الوجوب في (صلِّ) واحد ، ولكن مع هذا نلاحظ ان هناك فارقاً يظل ثابتاً

بين الأمر والنهي او بين الوجوب والتحريم ، وهو ان الوجوب الواحد المتعلق بالطبيعة لا يستدعي الا الإتيان بفرد من افرادها ، واما التحريم الواحد المتعلق بها فهو يستدعي اجتناب كل افرادها ولا يكفي ان يترك بعض الافراد .

وهذا الفارق ليس مرده الى الاختلاف في دلالة اللفظ او الاطلاق ، بل الى امر عقلي وهو ان الطبيعة توجد بوجود فرد واحد ، ولكنها لا تنعدم الا بانعدام جميع افرادها .

وحيث ان النهي عن الطبيعة يستدعي انعدامها فلا بد من ترك سائر آفرادها .

وحيث ان الأمر بها يستدعي ايجادها فيكفي ايجاد فرد من افرادها .

التنبيه الرابع : انه في الحالات التي يكون الاطلاق فيها شمولياً يسري الحكم الى كل الافراد فيكون كل فرد من الطبيعة المطلقة شمولياً موضوعاً لفرد من الحكم ، كما في الاطلاق الشمولي للعالم في (اكرم العالم) ولكن هذا التكثر في الحكم والتكثر في موضوعه ليس على مستوى الجعل ولحاظ المولى عند جعله للحكم بوجوب الاكرام على طبيعي العالم ، فان المولى في مقام الجعل يلاحظ طبيعي العالم ولا يلحظ العلماء بما هم كثرة ، فبنظره الجعلي ليس لديه الا موضوع واحد وحكم واحد ، ولكن التكثر يكون في مرحلة المجعول ، وقد ميزنا سابقاً بين الجعل والمجعول ، وعرفنا ان فعلية المجعول تابعة لفعلية موضوعه خارجاً فيتكثر وجوب الاكرام المجعول في المثال تبعاً لتكثر افراد العالم في الخارج .

والخطاب الشرعي مفاده ومدلوله التصديقي ، انما هو الجعل ، اي الحكم على نحو القضية الحقيقية ، وليس ناظراً الى فعلية المجعول ، وهذا يعني ان الشمولية وتكثر الحكم في موارد الاطلاق الشمولي انما يكون في مرتبة غير المرتبة التي هي مفاد الدليل .

ومن هنا صح القول بان السريان بمعنى تعدد الحكم وتكثره الثابت بقرينة الحكمة ليس من شؤون مدلول الكلام ، بل هو من شؤون عالم التحليل والمجعول .





ادوات العموم

تعريف العموم واقسامه :

العموم هو الاستيعاب المدلول عليه باللفظ ، وباشتراط ان يكون مدلولاً عليه باللفظ يخرج المطلق الشمولي ، فان الشمولية فيه ليست مدلولة للكلام لانها من شؤون عالم المجعول ، والكلام انما ينظر الى عالم الجعل خلافاً للعام فان تكثر الافراد فيه ملحوظ في نفس مدلول الكلام وفي عالم الجعل . ودلالة الكلام على الاستيعاب تفترض عادة دالين :

احدهما : يدل على نفس الاستيعاب ويسمى بأداة العموم .

والآخر : يدل على المفهوم المستوعب لأفراده ويسمى بمدخول الاداة .

ففي قولنا : اكرم كل فقير الدال على الاستيعاب كلمة (كل) والدال على المفهوم المستوعب لافراده كلمة (فقير) . واداة العموم الدالة على الاستيعاب ، تارة تكون اسماً وتدل على الاستيعاب بما هو مفهوم اسمي ، كما في كل وجميع .

واخرى تكون حرفاً وتدل عليه بما هو نسبة استيعابية ، كما في لام

الجمع في قولنا : العلماء بناء على ان الجمع المعرف باللام يدل على العموم ، فان اداة العموم فيه هي اللام ، واللام حرف فاذا دلت على الاستيعاب ، فهي انما تدل عليه بما هو نسبة ، وسيأتي تصوير ذلك ان شاء الله تعالى .

ثم ان العموم ينقسم الى الاستغراقي والبدلي والمجموعي ، لان الاستيعاب لكل افراد المفهوم يعني مجموعة تطبيقاته على افراده ، وهذه التطبيقات تارة تلحظ عرضية ، واخرى تبادلية ، فالثاني هو البدلي ، والاول ان لوحظت فيه عناية وحدة تلك التطبيقات ، فهو المجموعي والا فهو عموم استغراقي .

وقد يقال ان انقسام العموم الى هذه الاقسام انما هو في مرحلة تعلق الحكم به ، لان الحكم ان كان متكثراً بتكثر الافراد فهو استغراقي ، وان كان واحداً ويكتفي في امتثاله باي فرد من الافراد فهو بدلي ، وان كان يقتضي الجمع بين الافراد فهو مجموعي .

ولكن الصحيح ان هذا الانقسام يمكن افتراضه بقطع النظر عن ورود الحكم لوضوح الفرق بين التصورات التي تعطيها كلمات من قبيل جميع العلماء ، واحد العلماء ، ومجموع العلماء ، حتى لو لوحظت بما هي كلمات مفردة وبدون افتراض حكم ، فالاستغراقية والبدلية والمجموعية تعبر عن ثلاث صور ذهنية للعموم ينسجها ذهن المتكلم وفقاً لغرضه ، توطئة لجعل الحكم المناسب عليها .

نحو دلالة ادوات العموم :

لا شك في وجود ادوات تدل على العموم بالوضع ، ككلمة كل وجميع ونحوهما من الالفاظ الخاصة بافادة الاستيعاب ، غير ان النقطة الجديرة بالبحث فيها وفي كل ما يثبت انه من ادوات العموم هي ان اسراء الحكم الى تمام افراد مدخول الاداة ـ اي (عالم) مثلا في قولنا (اكرم كل عالم) ـ هل

يتوقف على اجراء الاطلاق وقرينة الحكمة في المدخول او ان دخول اداة العموم على الكلمة ينفيها عن قرينة الحكمة وتتولى الاداة نفسها دور تلك القرينة .

وظاهر كلام صاحب الكفاية رحمه الله ان كلا الوجهين ممكن من الناحية النظرية ، لان اداة العموم اذا كانت موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول ، تعين الوجه الاول ، لان المراد بالمدخول لا يعرف حينئذ من ناحية الاداة بل من قرينة الحكمة . واذا كانت موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه تعين الوجه الثاني ، لان مفاد المدخول صالح ذاتاً للانطباق على تمام الافراد فيتم تطبيقه عليها فعلا بتوسط الاداة مباشرة وقد استظهر ـ بحق ـ الوجه الثاني .

وقد يبرهن على ابطال الوجه الاول ببرهانين :

البرهان الاول : لزوم اللغوية منه ، كما تقدم توضيحه في الحلقة السابقة . ولكن التحقيق عدم تمامية هذا البرهان لعدم لزوم لغوية وضع الاداة للعموم من قبل الواضع ، ولا لغوية استعمالها في مقام التفهيم من قبل المتكلم ، وذلك لان العموم والاطلاق ليس مفادهما مفهوماً وتصوراً شيء واحد ، فان اداة العموم مفادها الاستيعاب وإراءة الافراد في مرحلة مدلول الخطاب ، واما قرينة الحكمة فلا تفيد الاستيعاب ، ولا ترى الافراد في مرحلة مدلول الخطاب ، بل تفيد نفي الخصوصيات ولحاظ الطبيعة مجردة عنها ، فالتكثر ملحوظ في العموم بينما الملحوظ في الاطلاق ذات الطبيعة ، وهذا يكفي لتصحيح الوضع حتى لو لم ينته الى نتيجة عملية بالنسبة الى الحكم الشرعي ، لان الفائدة المترقبة من الوضع انما هي افادة المعاني المختلفة ، وكذلك يكفي لتصحيح الاستعمال ، اذ قد يتعلق غرض المستعمل بإفادة التكثر بنفس مدلول الخطاب .

البرهان الثاني : ان قرينة الحكمة ناظرة كما تقدم في بحث الاطلاق الى المدلول التصديقي الجدي ، فهي تعين المراد التصديقي ، ولا تساهم في

تكوين المدلول التصوري ، واداة العموم تدخل في تكوين المدلول التصوري للكلام ، فلو قيل بانها موضوعة لاستيعاب المراد من المدخول الذي تعينه قرينة الحكمة وهو المدلول التصديقي ، كان معنى ذلك ربط المدلول التصوري للاداة بالمدلول التصديقي لقرينة الحكمة ، وهذا واضح البطلان لأن المدلول التصوري لكل جزء من الكلام انما يرتبط بما يساويه من مدلول الاجزاء الاخرى ، اي بمدلولاتها التصورية ،[٣٥] ولا شك في ان للاداة مدلولاً تصورياً محفوظاً حتى لو خلا الكلام الذي وردت فيه من المدلول التصديقي نهائياً ، كما في حالات الهزل ، فكيف يناط مدلولها الوضعي بالمدلول التصديقي .

العموم بلحاظ الاجزاء والافراد :

يلاحظ ان كلمة « كل » مثلاً ترد على النكرة فتدل على العموم والاستيعاب لافراد هذه النكرة ، وترد على المعرفة فتدل على العموم والاستيعاب ايضاً ، لكنه استيعاب لاجزاء مدلول تلك المعرفة لا لافرادها . ومن هنا اختلف قولنا « اقرأ كل كتاب » عن قولنا « اقرأ كل الكتاب » ، وعلى هذا الاساس يطرح السؤال التالي :

هل ان لأداة العموم وضعين لنحوين من الاستيعاب والا كيف فهم منها في الحالة الاولى استيعاب الافراد ، وفي الحالة الثانية استيعاب الاجزاء ؟

وقد اجاب المحقق العراقي (رحمه الله) على هذا السؤال : بان (كل) تدل على استيعاب مدخولها للافراد ، ولكن اتجاه الاستيعاب نحو الاجزاء في حالة كون المدخول معرفاً باللام ، من اجل ان الاصل في اللام ان يكون للعهد ، والعهد يعني تشخيص الكتاب في المثال المتقدم ، ومع التشخيص لا يمكن الاستيعاب للافراد فيكون هذا قرينة عامة على اتجاه الاستيعاب نحو الاجزاء كلما كان المدخول معرفاً باللام .

دلالة الجمع المعرف باللام على العموم :

قد عد الجمع المعرف باللام من ادوات العموم ولا بد من تحقيق كيفية دلالة ذلك على العموم ثبوتاً اولاً ، ثم تفصيل الكلام في ذلك اثباتاً .

اما الامر الاول : فهناك تصويرات لهذه الدلالة : منها ان يقال : إن الجمع المعرف باللام يشتمل على ثلاث دوال ،

احدها : مادة الجمع التي تدل في كلمة (العلماء) على طبيعي العالم .

والآخر : هيئة الجمع التي تدل على مرتبة من العدد لا تقل عن ثلاثة من افراد تلك المادة .

والثالث : اللام وتفترض دلالتها على استيعاب هذه المرتبة لتمام افراد المادة ، ويكون الاستيعاب مدلولاً للام بما هو معنى حرفي ، ونسبة استيعابية قائمة بين المستوعب (بالكسر) وهو مدلول هيئة الجمع ،والمستوعب (بالفتح) وهو مدلول مادة الجمع .

واما الامر الثاني : فإثبات اقتضاء اللام الداخلة على الجمع للعموم يتوقف على احدى دعويين :

اما ان يدعى وضعها للعموم ابتداء ، وحيث ان اللام الداخلة على المفرد لا تدل على العموم ، فلا بد ان يكون المدعى وضع اللام الداخلة على الجمع بالخصوص لذلك .

واما ان يدعى انها تدل على معنى واحد في موارد دخولها على المفرد وعلى الجمع ، وهو التعين في المدخول على ما تقدم في معنى اللام الداخلة على اسم الجنس في الحلقة السابقة .

فاذا كان مدخولها اسم الجنس ، كفى في التعين المدلول عليه باللام تعين الجنس الذي هو نحو تعين ذهني للطبيعة كما تقدم في محله .

واذا كان مدخولها الجمع ، فلا بد من فرض التعين في الجمع ، ولا يكفي التعين الذهني للطبيعة المدلولة لمادة الجمع ، وتعين الجمع بما هو جمع انما يكون بتحدد الافراد الداخلة فيه ، وهذا التحدد لا يحصل الا مع ارادة المرتبة الاخيرة من الجمع المساوقة للعموم لأن أي مرتبة أُخرى لا يتميز فيها ـ من ناحية اللفظ ـ الفرد الداخل عن الخارج .

النكرة في سياق النهي او النفي :

ذكر بعض ان وقوع النكرة في سياق النهي او النفي من ادوات العموم ، واكبر الظن ان الباعث على هذه الدعوى ان النكرة كما تقدم في حالات اسم الجنس من الحلقة السابقة يمتنع اثبات الاطلاق الشمولي لها بقرينة الحكمة ، لان مفهومها يأبى عن ذلك[36]، بينما نجد اننا نستفيد الشمولية في حالات وقوع النكرة في سياق النهي او النفي ، فلا بد ان يكون الدال على هذه الشمولية شيئاً غير اطلاق النكرة نفسها ، فمن هنا يدعى ان السياق ـ اي وقوع النكرة متعلقاً للنهي او النفي ـ من ادوات العموم ليكون هو الدال على هذه الشمولية .

ولكن التحقيق ان هذه الشمولية ـ سواء كانت على نحو شمولية العام او على نحو شمولية المطلق ـ بحاجة الى افتراض مفهوم اسمي قابل للاستيعاب والشمول لافراده بصورة عرضية لكي يدل السياق حينئذ على استيعابه لافراده ، والنكرة لا تقبل الاستيعاب العرضي كما تقدم .

فمن اين يأتي المفهوم الصالح لهذا الاستيعاب لكي يدل السياق على عمومه وشموله ؟

ومن هنا نحتاج اذن الى تفسير للشمولية التي نفهمها من النكرة الواقعة في سياق النهي والنفي ، ويمكن ان يكون ذلك باحد الوجهين التاليين :

الاول : ان يدعى كون السياق قرينة على اخراج الكلمة عن كونها

نكرة ، فيكون دور السياق اثبات ما يصلح للاطلاق الشمولي .

واما الشمولية فتثبت باجراء قرينة الحكمة في تلك الكلمة بدون حاجة الى افتراض دلالة السياق نفسه على الشمولية والعموم .

الثاني : ما ذكره صاحب الكفاية (رحمه الله) من ان الشمولية ليست مدلولاً لفظياً ، وانما هي بدلالة عقلية ، لان النهي يستدعي اعدام متعلقه ، والنكرة لا تنعدم ما دام هناك فرد واحد .

غير ان هذه الدلالة العقلية انما تعين طريقة امتثال النهي ، وان امتثاله لا يتحقق الا بترك جميع افراد الطبيعة ، ولا تثبت الشمولية بمعنى تعدد الحكم والتحريم بعدد تلك الافراد كما هو واضح .





المفاهيم

تعريف المفهوم :

لا شك في ان المفهوم مدلول التزامي للكلام ، ولا شك ايضاً في انه ليس كل مدلول التزامي يعتبر مفهوماً بالمصطلح الاصولي .

ومن هنا احتجنا الى تعريف يميز المفهوم عن بقية المدلولات الالتزامية .

وقد ذكر المحقق النائيني (رحمه الله) بهذا الصدد ان المفهوم هو اللازم البين مطلقاً او اللازم البين بالمعنى الاخص في مصطلح المناطقة .

ونلاحظ على ذلك ان بعض الأدلة التي تساق لاثبات مفهوم الشرط مثلا تثبت المفهوم كلازم عقلي بحت دون ان يكون مبينا على ما يأتي ان شاء الله تعالى .

فالاولى ان يقال : ان المدلول الالتزامي تارة يكون متفرعاً على خصوصية الموضوع في القضية المدلولة للكلام بالمطابقة على نحو يزول باستبداله بموضوع آخر .

واخرى يكون متفرعاً على خصوصية المحمول بهذا النحو ، وثـالثة يكـون متفرعاً على خصوصية الربط القـائم بين طـرفي القضية عـلى نحو يكـون محفوظـاً لـو تبدل كـلا الطرفـين ، فقولنـا : « اذا زارك ابن كريم وجب احتـرامه » يـدل التـزاماً عـلى وجـوب احتـرام الكـريم نفسـه عنـد زيـارتـه وعـلى وجـوب تهيئـة المقـدمات التي يتـوقف عليها احتـرام الابن الزائـر ، وعلى انـه لا يجب الاحترام المذكور في حالة عدم الزيارة .

والمدلول الاول مرتبط بالمـوضوع ، فلو بـدلنا ابن الكـريم باليتيم مثـلاً ، لم يكن له هذا المدلول .

والمدلول الثاني مرتبط بـالمحمول وهـو الوجـوب ، فلو بدلنـاه بالابـاحة لم يكن له هذا المدلول .

والمدلول الثـالث متفرع عـلى الربط الخـاص بين الجـزاء والشرط ، ومهـما غيـرنا من الشـرط والجزاء يـظل المدلـول الثالث بـروحه ثـابتاً معبـراً عن انتفـاء الجزاء بانتفاء الشرط ، وان كـان التغيير ينعكس عليـه فيغير من مفـرداته تبعـاً لما يحدث في المنطوق من تغير في المفردات .

وهذا هو المفهـوم ، لكن على ان يتضمن انتفـاء طبيعي الحكم لا شخص الحكم المـدلول عليـه بالخـطاب تمييزاً للمفهـوم عن قاعـدة احترازيـة القيود التي تقتضي انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد .

ضابط المفهوم :

ونريد الآن ان نعرف الربط المخصـوص الذي يؤخـذ في المنطوق ويكـون منتجاً للمفهوم ، وتوضيح ذلك انّا اذا اخـذنا الجملة الشـرطية كمثـال للقضايـا التي يبحث عن ضـابط ثبـوت المفهـوم لهـا ، نجـد ان لهـا مـدلـولاً تصـوريـاً ، ومدلولاً تصديقياً .

وحينما نفترض المفهوم للجملة الشرطية تارة ، نفترضه على مستوى مدلولها التصوري ، بمعنى ان الضابط الذي به يثبت المفهوم يكون داخلاً في المدلول التصوري للجملة ، واخرى نفترضه على مستوى مدلولها التصديقي ، بمعنى ان الضابط الذي به يثبت المفهوم لا يكون مدلولاً عليه بدلالة تصورية بل بدلالة تصديقية .

اما الضابط لإفادة المفهوم في مرحلة المدلول التصوري ، فهو ان يكون الربط المدلول عليه بالاداة او الهيئة في هذه المرحلة من النوع الذي يستلزم الانتفاء عند الانتفاء ، لان ربط قضية او حادثة بقضية او حادثة اخرى اذا اردنا ان نعبر عنه بمعنى اسمي وجدنا بالامكان التعبير عنه بشكلين :

فنقول تارة (زيارة شخص للانسان تستلزم او توجد وجوب اكرامه) .

ونقول اخرى (ان وجوب اكرام شخص يتوقف على زيارته ، او هو معلق على فرض الزيارة وملتصق بها) .

ففي القول الأول استعملنا معنى الاستلزام ، وفي القول الثاني استعملنا معنى التوقف والتعليق والالتصاق . والمعنى الاول لا يدل التزاماً على الانتفاء عند الانتفاء ، والثاني يدل عليه .

فلكي تكون الجملة الشرطية مثلاً ، مشتملة في مرحلة المدلول التصوري على ضابط إفادة المفهوم ، لا بد ان تكون دالة على ربط الجزاء بالشرط بما هو معنى حرفي موازٍ للمعنى الاسمي للتوقف والالتصاق لا على الربط بما هو معنى حرفي مواز للمعنى الاسمي لاستلزام الشرط للجزاء .

ولا بد اضافة الى ذلك ان يكون المرتبط على نحو التوقف والالتصاق طبيعي الوجوب لا وجوباً خاصاً ، والا لم يقتض التوقف الا انتفاء ذلك الوجوب الخاص ، وهذا القدر من الانتفاء يتحقق بنفس قاعدة احترازية القيود ولو لم نفترض مفهوماً .

واذا ثبتت دلالة الجملة في مرحلة المدلول التصوري على النسبة التوقفية

والالتصاقية ثبت المفهوم ، ولو لم يثبت كون الشرط علة للجزاء او جزء علة له بل ولو لم يثبت اللزوم اطلاقاً وكان التوقف لمجرد صدفة . واما على مستوى المدلول التصديقي للجملة فقد تكشف الجملة في هذه المرحلة عن معنى يبرهن على ان الشرط علة منحصرة ، او جزء علة منحصرة للجزاء ، وبذلك يثبت المفهوم ، وهذا من قبيل المحاولة الهادفة لاثبات المفهوم تمسكاً بالاطلاق الأحوالي للشرط لاثبات كونه مؤثراً على اي حال سواء سبقه شيء آخر او لا ، ثم لاستنتاج انحصار العلة بالشرط من ذلك ، اذ لو كانت للجزاء علة اخرى لما كان الشرط مؤثراً في حال سبق تلك العلة ، فان هذا انتزاع للمفهوم من المدلول التصديقي ، لان الاطلاق الاحوالي للشرط مدلول لقرينة الحكمة ، وقد تقدم سابقاً ان قرينة الحكمة ذات مدلول تصديقي ولا تساهم في تكوين المدلولالتصوري .

هذا ما ينبغي ان يقال في تحديد الضابط .

واما المشهور فقد اتجهوا الى تحديد الضابط للمفهوم في ركنين ـ كما مر بنا في الحلقة السابقة ـ .

احدهما : استفادة اللزوم العلي الانحصاري .

والآخر : كون المعلق مطلق الحكم لا شخصه ، ولا كلام لنا فعلا في الركن الثاني . واما الركن الاول فالالتزام بركنيته غير صحيح ، اذ يكفي في اثبات المفهوم ـ كما تقدم ـ دلالة الجملة على الربط بنحو التوقف ولو كان على سبيل الصدفة .

مورد الخلاف في ضابط المفهوم :

ثم ان المحقق العراقي (رحمه الله) ذهب الى انه لا خلاف في ان جميع الجمل التي تكلم العلماء عن دلالتها على المفهوم تدل على الربط الخاص المستدعي للانتفاء عند الانتفاء ، اي على التوقف ، وذلك بدليل ان الكل

متفقون على انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد ـ شرطاً او وصفاً ـ وانما اختلفوا في انتفاء طبيعي الحكم ، فلولا اتفاقهم على ان الجملة تدل على الربط الخاص المذكور لما تسالموا على انتفاء الحكم ولو شخصاً بانتفاء القيد ، وعلى هذا الأساس فالبحث في اثبات المفهوم في مقابل المنكرين له ينحصر في مدى امكان اثبات ان طرف الربط الخاص المذكور ليس هو شخص الحكم ، بل طبيعيه ليكون هذا الربط مستدعياً لانتفاء الطبيعي بانتفاء القيد ، وامكان اثبات ذلك مرهون باجراء الاطلاق ، وقرينة الحكمة في مفاد هيئة الجزاء ونحوها مما يدل على الحكم في القضية .

وهكذا يعود البحث في ثبوت المفهوم لجملة اذا كان الانسان عالماً فاكرمه او لجملة اكرم الانسان العالم ، الى انه هل يجري الاطلاق في مفاد اكرم في الجملتين لاثبات ان المعلق على الشرط او الوصف طبيعي الحكم اولا ، ونسمي هذا بمسلك المحقق العراقي في اثبات المفهوم .

مفهوم الشرط :

ذهب المشهور الى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم ، وقرب ذلك بعدة وجوه :

الاول : دعوى دلالة الجملة الشرطية بالوضع على ان الشرط علة منحصرة للجزاء ، وذلك بشهادة التبادر ، وعلى الرغم من صحة هذا التبادر .

اصطدمت الدعوى المذكورة بملاحظة ، وهي انها تؤدي الى افتراض التجوز عند استعمال الجملة الشرطية في موارد عدم الانحصار ، وهو خلاف الوجدان ، فكأنه يوجد في الحقيقة وجدانان لا بد من التوفيق بينهما :

احدهما : وجدان التبادر المدعي في هذا الوجه .

والآخر : وجدان عدم الإحساس بالتجوز عند استعمال الجملة الشرطية في حالات عدم الانحصار .

الثاني : دعوى دلالة الجملة الشرطية على اللزوم وضعاً ، وعلى كونه لزوماً عليا انحصارياً بالانصراف لانه اكمل افراد اللزوم ، ولوحظ على ذلك ان الاكملية لا توجب الانصراف ، وان الاستلزام في فرض الانحصار ليس بأقوى منه في فرض عدم الانحصار .

الثالث : دعوى دلالة الاداة على الربط اللزومي وضعاً ، ودلالة تفريع الجزاء على الشرط في الكلام على تفرعه عنه ثبوتاً ، وكون الشرط علة تامة له لأصالة التطابق بين مقام الإثبات والكلام[37]، ومقام الثبوت والواقع ، ودلالة الاطلاق الاحوالي في الشرط على انه علة تامة بالفعل دائماً ، وهذا يستلزم عدم وجود علة اخرى للجزاء والا لكانت العلة في حال اقترانها المجموع لا الشرط بصورة مستقلة لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد ، فيصبح الشرط جزء العلة ، وهو خلاف الاطلاق الاحوالي المذكور .

ويبطل هذا الوجه بالملاحظات التالية :

اولاً : انه لا ينفي ـ لو تمّ ـ وجود علة اخرى للجزاء فيما اذا احتمل كونها مضادة بطبيعتها للشرط ، او دخالة عدم الشرط في عليتها للجزاء ، فان احتمال علة اخرى من هذا القبيل لا ينافي الاطلاق الاحوالي للشرط ، اذ ليس من احوال الشرط حينئذ حالة اجتماعه مع تلك العلة .

ثانياً : ان كون الشرط علة للجزاء لا يقتضيه مجرد تفريع الجزء على الشرط في الكلام الكاشف عن التفريع الثبوتي والواقعي ، وذلك لان التفريع الثبوتي لا ينحصر في العلية ، بدليل ان التفريع بالفاء كما يصح بين العلة والمعلول ، كذلك بين الجزء والكل والمتقدم زماناً والمتأخر ، كذلك فلا معين لاستفادة العلية من التفريع .

ثالثاً : اذا سلمنا استفادة علية الشرط للجزاء من التفريع نقول : ان كون الشرط علة تامة للجزاء لا يقتضيه مجرد تفريع الجزاء على الشرط لان التفريع يناسب مع كون المفرع عليه جزء العلة ، وانما يثبت بالاطلاق ، لان مقتضى اطلاق ترتب الجزاء على الشرط انه ترتب عليه في جميع الحالات مع

انه لو كان الشرط جزءاً من العلة التامة لاختص ترتب الجزاء على الشرط بحالة وجود الجزءِ الآخر ، فاطلاق ترتب الجزاء على الشرط في جميع الحالات ينفي كون الشرط جزء العلة ، الا انه انما ينفي النقصان الذاتي للشرط (والنقصان الذاتي معناه كونه بطبيعته محتاجاً في ايجاد الجزاء الى شيء آخر) ولا ينفي النقصان العرضي الناشيء من اجتماع علتين مستقلتين على معلوم واحد (حيث ان هذا الاجتماع يؤدي الى صيرورة كل منهما جزء العلة) ، لان هذا النقصان العرضي لا يضر بإطلاق ترتب الجزاء على الشرط .

الرابع : ويفترض فيه انا استفدنا العلية على أَساس سابق ، فيقال في كيفية استفادة الانحصار انه لو كانت هناك علة اخرى فإما أَن تكون كل من العلتين بعنوانها الخاص سبباً للحكم ، واما ان يكون السبب هو الجامع بين العلتين بدون دخل لخصوصية كل منهما في العلة ، وكلاهما غير صحيح ، اما الاول فلأن الحكم موجود واحد شخصي في عالم التشريع ، والموجود الواحد الشخصي يستحيل ان تكون له علتان . واما الثاني فلأن ظاهر الجملة الشرطية كون الشرط بعنوانه الخاص دخيلاً في الجزاء .

والجواب بامكان اختيار الافتراض الاول ولا يلزم محذور ، وذلك بافتراض جعلين وحكمين متعددين في عالم التشريع .

احدهما : معلول للشرط بعنوانه الخاص .

والآخر : معلول لعلة اخرى ، فالبيان المذكور انما يبرهن على عدم وجود علة أُخرى لشخص الحكم لا لشخص آخر مماثل .

الخامس : ويفترض فيه أَيضاً انا استفدنا العلية على أُساس سابق ، فيقال في كيفية استفادة الانحصار : ان تقييد الجزاء بالشرط على نحوين :

احدهما : ان يكون تقييداً بالشرط فقط .

والآخر : ان يكون تقييداً به أَو بعدل له على سبيل البدل .

والنحو الثاني ذو مؤونة ثبوتية تحتاج في مقام التعبير عنها الى عطف العدل بأو ، فاطلاق الجملة الشرطية بدون عطف بـ (أو) يعين النحو الاول . وقد ذكر المحقق النائيني رحمه الله ان هذا إطلاق في مقابل التقييد بـ (أو) الذي يعني تعدد العلة ، كما ان هناك اطلاقاً للشرط في مقابل التقييد بالواو الذي يعني كون الشرط جزء العلة ، وكون المعطوف عليه بالواو الجزء الآخر .[٣٨]

وكل هذه الوجوه الخمسة تشترك في الحاجة الى اثبات ان المعلق على الشرط طبيعي الحكم ، وذلك بالاطلاق واجراء قرينة الحكمة في مفاد الجزاء .

والتحقيق ان الربط المفترض في مدلول الجملة الشرطية تارة يكون بمعنى توقف الجزاء على الشرط ، واخرى بمعنى استلزام الشرط واستتباعه للجزاء ، كما عرفنا سابقاً . فعلى الأول يتم إثبات المفهوم بلا حاجة الى ما افترضه المحقق النائيني رحمه الله من اطلاق مقابل للتقييد بأو ، وذلك لان الجزاء متوقف على الشرط بحسب الفرض ، فلو كان يوجد بدون الشرط لما كان متوقفاً عليه ، وعلى الثاني لا يمكن اثبات الانحصار والمفهوم بما سماه الميرزا بالاطلاق المقابل لـ (أو) لان وجود علة أُخرى لا يضيق من دائرة الربط الاستلزامي بين الشرط والجزاء فلا يكون العطف بأو تقييداً لما هو مدلول الخطاب لينفى بالاطلاق بل افادة لمطلب إضافي ، وليس كلما سكت المتكلم عن مطلب أضافي أمكن نفيه بالاطلاق ما لم يكن المطلوب السكوت عنه مؤدياً الى تضييق وتقييد في دائرة مدلول الكلام .

فالأولى من ذلك كله ان يستظهر عرفاً كون الجملة الشرطية موضوعة للربط بمعنى التوقف والالتصاق من قبل الجزاء بالشرط ، وعليه فيثبت المفهوم ، واما ما تحسه من عدم التجوز في حالات عدم الانحصار فيمكن ان يفسر بتفسيرات اخرى ، من قبيل ان هذه الحالات لا تعني عدم استعمال الجملة الشرطية في الربط المذكور ، بل عدم ارادة المطلق من مفاد الجزاء ، ومن الواضح ان هذا انما يثلم الاطلاق وقرينة الحكمة ، ولا يعني استعمال

اللفظ في غير ما وضع له .

الشرط المسوق لتحقق الموضوع :

يلاحظ في كل جملة شرطية تتواجد ثلاثة أشياء وهي : الحكم ، والموضوع ، والشرط . والشرط تارة يكون امراً مغايراً لموضوع الحكم في الجزاء ، وأخرى يكون محققاً لوجوده .

فالاول ، كما في قولنا (اذا جاءَ زيد فاكرمه) فان موضوع الحكم زيد والشرط المجيء ، وهما متغايران .

والثاني ، كما في قولنا (اذا رزقت ولداً فاختنه) فان موضوع الحكم بالختان هو الولد والشرط ان ترزق ولداً ، وهذا الشرط ليس مغايراً للموضوع ، بل هو عبارة اخرى عن تحققه ووجوده ، ومفهوم الشرط ثابت في الأول ، فكلما كان الشرط مغايراً للموضوع وانتفى الشرط دلَّت الجملة الشرطية على انتفاء الحكم عن موضوعه بسبب انتفاء الشرط .

واما حالات الشرط المحقق للموضوع على قسمين :

احدهما : ان يكون الشرط المحقق لوجود الموضوع هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع ، كما في مثال الختان المتقدم .

والآخر : ان يكون الشرط احد اساليب تحقيقه ، كما في﴿ **اذا جاءَكم فاسق بنبأ فتبينوا** ﴾ فان مجيء الفاسق بالنبأ عبارة اخرى عن إيجاد النبأ ، ولكنه ليس هو الاسلوب الوحيد لايجاده ، لان النبأ كما يوجده الفاسق يوجده العادل ايضاً .

ففي القسم الاول لا يثبت مفهوم الشرط ، لان مفهوم الشرط من نتائج ربط الحكم بالشرط وتقييده به على وجه مخصوص ، فاذا كان الشرط عين الموضوع ومساوياً له فليس هناك في الحقيقة ربط للحكم بالشرط وراء ربطه بموضوعه ، فقولنا : اذا رزقت ولداً فاختنه في قوة ، قولنا اختن ولدك .

واما في القسم الثاني فيثبت المفهوم ، لأن ربط الحكم بالشرط فيه أمر وراء ربطه بموضوعه ، فهو تقييد وتعليق حقيقي وليس قولنا : ﴿ اذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ﴾ في قوة قولنا تبينوا النبأ ، لأن القول الثاني لا يختص بنبأ الفاسق ، بينما الاول يختص به ، وهذا الاختصاص نشأ من ربط الحكم بشرطه فيكون للجملة مفهوم .

مفهوم الوصف :

اذا تعلق حكم بموضوع وأنيط بوصف في الموضوع كوصف العدالة الذي انيط به وجوب الاكرام في اكرم الفقير العادل ، فهل يدل بالمفهوم على انتفاء طبيعي ، الحكم بوجوب الإكرام عن غير العادل من الفقراء بعد الفراغ عن دلالته على انتفاء شخص الحكم تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود .

والجواب انه على مسلك المحقق العراقي رحمه الله في إثبات المفهوم ، يفترض ان دلالة الجملة المذكورة على الربط المخصوص المستدعي لانتفاء الحكم بانتفاء الوصف مسلمة ، وانما يتجه البحث الى ان المربوط بالوصف ، والذي ينتفي بانتفائه ، هل يمكن ان نثبت كونه طبيعي الحكم بالاطلاق وقرينة الحكمة أو لا ؟

والصحيح انه لا يمكن ، لان مفاد هيئة اكرم مقيدة بمدلول المادة باعتباره طرفاً لها ، ومدلول المادة مقيد بالفقير ، لان المطلوب اكرم الفقير والفقير مقيد بالعدالة تقييد الشيء بوصفه ، وينتج ذلك ان مفاد هيئة اكرم هو حصة خاصة من وجوب الاكرام يشتمل على التقييد بالعدالة ، فغاية ما يقتضيه الربط المخصوص بين مفاد اكرم والوصف ، انتفاء تلك الحصة الخاصة عند انتفاء العدالة ، ـ وهذا واضح ـ لا انتفاء طبيعي الحكم .

واما اذا لم نأخذ بمسلك المحقق العراقي ، فبالامكان ان نضيف الى ذلك ايضاً منع دلالة الجملة الوصفية على ذلك الربط المخصوص الذي

يستدعي الانتفاء عند الانتفاء وهو التوقف ، فان ربط مفاد اكرم بالوصف انما هو بتوسط نسبتين ناقصتين تقييديتين ، لأن مفاد هيئة الامر مرتبط بذاته بمدلول مادة الفعل وهي مرتبطة بنسبة ناقصة تقييدية بالفقير ، وهذا مرتبط بنسبة ناقصة تقييدية بالعادل ، ولا يوجد ما يدل على التوقف والالتصاق لا بنحو المعنى الاسمي ، ولا بنحو المعنى الحرفي[٣٩]، فالصحيح ان الجملة الوصفية ليس لها مفهوم . نعم لا بأس بالمصير الى دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء بنحو السالبة الجزئية وفقاً لما نبهنا عليه في الحلقة السابقة .

مفهوم الغاية :

ومن الجمل التي وقع الكلام في مفهومها جملة الغاية من قبيل قولنا : (صم الى الليل)، فيبحث عن دلالته على انتفاء طبيعي وجوب الصوم بتحقق الغاية ، ولا شك هنا في دلالة الجملة على الربط بالنحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء ، لان معنى الغاية يستبطن ذلك .

فمسلك المحقق العراقي في جملة الغاية واضح الصواب ، ومن هنا يتجه البحث الى ان المغيى هل هو طبيعي الحكم او شخص الحكم المجعول والمدلول لذلك الخطاب ؟ فعلى الأول يثبت المفهوم دونه على الثاني ، ولتوضيح المسألة يمكننا ان نحول الغاية من مفهوم حرفي مُفاد بمثل (حتى) او (الى) إلى مفهوم اسمي مُفاد بنفس لفظ « الغاية » فنقول تارة : (وجوب الصوم مغيى بالغروب) ونقول أخرى : (جعل الشارع وجوب الصوم المغيى بالغروب) وبالمقارنة بين هذين القولين نجد ان القول الأول يدل عرفاً على ان طبيعي وجوب الصوم مغيى بالغروب لان هذا هو مقتضى الاطلاق ، فكما ان قولنا (الربا ممنوع) يدل على ان طبيعي الربا ومطلقه ممنوع كذلك قولنا : (وجوب الصوم مغيى) يدل على ان طبيعي وجوب الصوم مغيى ، فوجوب الصوم بمثابة الربا و(مغيى) بمثابة (ممنوع) ، فتجري قرينة الحكمة على نحو واحد . واما القول الثاني فلا يدل على ان طبيعي وجوب الصوم مغيى

بالغروب بل يدل على إصدار وجوب مغيى بالغروب ، وهذا لا ينافي انه قد يصدر وجوب آخر غير مغيى بالغروب ، فالقول الثاني إذن لا يثبت اكثر من كون الغروب غاية لذلك الوجوب الذي تحدث عنه .

فإذا اتضح هذا يتبين ان إثبات مفهوم الغاية في المقام وان المغيى ، هو طبيعي الحكم يتوقف على ان تكون جملة (صم الى الغروب) في قوة قولنا (وجوب الصوم مغيى بالغروب) لا في قوة قولنا (جعلت وجوباً للصوم مغيى بالغروب) ، ولا شك في ان الجملة المذكورة في قوة القول الثاني لا الأول ، إذ يفهم منها جعل وجوب الصوم فعلاً وابرازه بذلك الخطاب ، وهذا ما يفي به القول الثاني دون الأول . فلا مفهوم للغاية إذن ، وانما تدل الغاية على انتفاء شخص الحكم ، كما تدل على السالبة الجزئية التي كان الوصف يدل عليها ايضاً كما تقدم .

مفهوم الاستثناء :

ونفس ما تقدم في الغاية يصدق على الاستثناء ، فانه لا شك في دلالته على نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى ، ولكن المهم تحقيق ان المنفي عن المستثنى بدلالة اداة الاستثناء هل هو طبيعي الحكم او شخص ذلك الحكم . وهنا ايضاً لو حولنا الاستثناء في قولنا يجب اكرام الفقراء الا الفساق الى مفهوم إسمي لوجدنا ان بالامكان ان نقول تارة : وجوب اكرام الفقراء يستثنى منه الفساق . وان نقول اخرى : جعل الشارع وجوباً لاكرام الفقراء مستثنى منه الفساق .

والقول الاول يدل على الاستثناء من الطبيعي .

والقول الثاني يدل على الاستثناء من شخص الحكم ، فان رجعت الجملة الاستثنائية الى مفاد القول الاول كان لها مفهوم ، وان رجعت الى مفاد القول الثاني لم يكن لها مفهوم ، وهذا هو الأصح ، كما مر في الغاية .

لا شك في ان كل جملة تدل على حصر حكم بموضوع تدل على المفهوم ، لان الحصر يستبطن انتفاء الحكم المحصور عن غير الموضوع المحصور به ، والحصر بنفسه قرينة على ان المحصور طبيعي الحكم لا حكم ذلك الموضوع بالخصوص ، إذ لا معنى لحصره حينئذ ، لان حكم الموضوع الخاص مختص بموضوعه دائماً ، وما دام المحصور هو الطبيعي فمقتضى ذلك ثبوت المفهوم ، وهذا مما لا ينبغي الاشكال فيه ، وانما الكلام في تعيين ادوات الحصر .

فمن جملة ادواته كلمة (انما) فانها تدل على الحصر وضعاً بالتبادر العرفي . ومن ادواته جعل العام موضوعاً مع تعريفه ، والخاص محمولاً ، فيقال : ابنك هو محمد بدلاً عن ان نقول محمد هو ابنك ، فانه يدل عرفاً على حصر البنوة بمحمد ، والنكتة في ذلك ان المحمول يجب ان يصدق بحسب ظاهر القضية على كل ما ينطبق عليه الموضوع ولا يتأتى ذلك في فرض حمل الخاص على العام الا بافتراض انحصار العام بالخاصِ .





تحديدُ دَلالَات الدَلِيْل الشرعيْ
٢ ـ الدَلِيل الشَرعيْ غيَر اللَفْظِيْ

الدليل الشرعي غير اللفظي يشتمل على الفعل والتقرير فيقع البحث في كل منهما .

دلالات الفعل :

تقدم منا في الحلقة السابقة الحديث عن دلالات الفعل او الترك ، وانه ان اقترن بقرينة فيتحدد مدلوله على اساس تلك القرينة ، وان وقع مجرداً كان له بعض الدلالات من قبيل دلالة صدور الفعل على عدم حرمته ، ودلالة تركه على عدم وجوبه ودلالة الإتيان به على وجه عبادي على مطلوبيته الى غير ذلك ، الا ان الحكم المستكشف من الفعل لا يمكن تعميمه لكل الحالات لعدم الاطلاق في دلالة الفعل ، وانما يثبت ذلك الحكم في كل حالة مماثلة لحالة المعصوم من سائر الجهات المحتمل كونها مؤثرة في ثبوت ذلك الحكم على ما مرّ سابقاً .

سكوت المعصوم عن موقف يواجهه يدل على امضائه ، اما على أساس عقلي باعتبار انه لو لم يكن الموقف متفقاً مع غرضه ، لكان سكوته نقضاً للغرض ، او باعتبار انه لو لم يكن الموقف سائغاً شرعاً لوجب على المعصوم الردع عنه والتنبيه ، واما على اساس استظهاري باعتبار ظهور حال المعصوم في كونه بصدد المراقبة والتوجيه . .

والموقف قد يكون فردياً وكثيراً ما يتمثل في سلوك عام يسمى ببناء العقلاء او السيرة العقلائية ، ومن هنا كانت السيرة العقلائية دليلاً على الحكم الشرعي ولكن لا بذاتها ، بل باعتبار تقرير الشارع لها وامضائه المكتشف من سكوت المعصوم وعدم ردعه .

وفي هذا المجال ينبغي التمييز بين نوعين من السيرة .

احدهما : السيرة بلحاظ مرحلة الواقع ، ونقصد بذلك السيرة على تصرف معين باعتباره الموقف الذي ينبغي اتخاذه واقعاً في نظر العقلاء ، سواء كان مرتبطاً بحكم تكليفي ، كالسيرة على اناطة التصرف في مال الغير بطيب نفسه ، ولو لم يأذن لفظياً ، او بحكم وضعي كالسيرة على التملك بالحيازة في المنقولات .

والنوع الآخر : السيرة بلحاظ مرحلة الظاهر والاكتفاء بالظن ، ونقصد بذلك السيرة على تصرف معين في حالة الشك في امر واقعي اكتفاء بالظن مثلاً ، من قبيل السيرة على الرجوع الى اللغوي عند الشك في معنى الكلمة واعتماد قوله ، وان لم يفد سوى الظن او السيرة على رجوع كل مأمور في التعرف على أمر مولاه الى خبر الثقة وغير ذلك من البناءات العقلائية على الاكتفاء بالظن او الاحتمال في مورد الشك في الواقع .

اما النوع الأول فيستدل به على احكام شرعية واقعية ، كحكم الشارع

بـإبـاحـة التصـرف في مـال الغـير بمجـرد طيب نفسـه ، وبـان من حـاز يملك ، وهكذا ولا ريب في انطباق ما ذكـرناه عليـه ، حيث ان الشارع لا بـد ان يكون له حكم تكليفي أو وضعي فيما يتعلق بذلك التصـرف ، فان لم يكن مـطابقاً لما يفترضه العقلاء ويجرون عليه من حكم كان عـلى المعصوم ان يـردعهم عن ذلك فسكوته يدل على الامضاء .

واما النوع الثاني فيستدل به عادة عـلى احكام شـرعية ظـاهريـة ، كحكم الشارع بحجية قول اللغوي وحجيـة خبر الثقـة ، وهكذا . وفي هـذا النوع قـد يستشكـل في تطبيق مـا ذكرنـاه عليه ، وتـوضيح الاستشكـال ان التعويـل عـلى الامارات الظنية كقول اللغوي وخبر الثقة له مقامان .

المقام الأول التعويل عليها بصـدد تحصيل الشخص لأغـراضه الشخصيـة التكـوينية من قبيـل ان يكـون لشخص غـرض في ان يستعمـل كلمـة معينـة في كتـابه ، فيـرجع الى اللغـوي في فهم معناهـا ليستعملها في المـوضـع المنـاسب ، ويكتفي في هذا المجال بالظن الحاصل من قول اللغوي .

المقام الثاني : التعويل عليهـا بصدد تحصيـل الشخص المأمـور لمؤمن امام الآمـر ، او تحصيـل الشخص الآمـر لمنجـز للتكليف عـلى مـأمـوره من قبيـل ان يقول الآمر : اكرم العالم ولا يـدري المأمـور ان كلمة العـالم هل تشمـل من كان لديه علم وزال علمه أو لا ؟ فيرجع الى قول اللغـوي لتكون شهـادته بـالشمول منجـزة ، وحجة للمـولى على المكلف وشهـادتـه بعـدم الشمـول معـذرة وحجـة للمأمور على المولى .

وعـلى هذا فبنـاء العقلاء عـلى الرجـوع الى اللغوي والتعـويل عـلى الـظن النـاشيء من قولـه إن كان المقصـود منه بنـاء العقلاء في المقـام الاول ، فهذا لا يعني حجيـة قـول اللغـوي بـالمعنى الاصـولي ، أي المنجـزيـة والمعـذريـة ، لان التنجيـز والتعذيـر انما يكـون بـالنسبـة الى الاغـراض التشـريعيـة التي فيهـا آمـر ومـأمور ، لا بـالنسبة الى الاغـراض التكوينيـة ، فلا يمكن ان يستـدل بـالسيـرة المذكورة على الحجية شرعاً .

وان كان المقصود بناء العقلاء في المقام الثاني ، فمن الواضح ان جعل شيء منجزاً او معذراً من شأن المولى والحاكم ، لا من شأن المأمور ، فمرد بناء العقلاء على جعل قول اللغوي منجزاً ومعذراً ، الى ان سيرة الآمرين انعقدت على ان كل آمر يجعل قول اللغوي حجة في فهم المأمور لما يصدر منه من كلام بنحو ينجز ويعذر ، وبعبارة اشمل ان سيرة كل عاقل اتجهت الى انه اذا قدر له ان يمارس حالة آمرية يجعل قول اللغوي حجة على مأموره ، ومن الواضح ان السيرة بهذا المعنى لا تفوت على الشارع الاقدس غرضه ، حتى اذا لم يكن قد جعل قول اللغوي حجة ومنجزاً ومعذراً بالنسبة الى احكامه ، وذلك لأن هذه السيرة يمارسها كل مولى في نطاق اغراضه التشريعية مع مأموريه ولا يهم الشارع الاغراض التشريعية للآخرين ، فكم فرق بين سيرة العقلاء على ملكية الحائز وسيرتهم على حجية قول اللغوي ، لان السيرة الاولى تقتضي سلوكاً لا يقره الشارع اذا كان لا يرى الحيازة سبباً للملكية ، واما ما تقتضيه السيرة الثانية من سلوك فلا يتجاوز الالتزام بان قول اللغوي منجز ومعذر في علاقات الآمرين بالمأمورين من العقلاء ، ولا يضر الشارع ذلك على اي حال .

فان قال قائل : لماذا لا يفترض بناء العقلاء على ان قول اللغوي حجة بلحاظ كل حكم وحاكم وأمر وآمر بما فيهم الشارع ، فيكون هذا البناء مضراً بالشارع اذا لم يكن قد جعل الحجية لقول اللغوي .

قلنا إن كون قول اللغوي منجزاً لحكم او معذراً عنه امر لا يعقل جعله واتخاذ قرار به الا من قبل جاعل ذلك الحكم بالنسبة الى مأموره ومكلفه ، فكل اب مثلاً قد يجعل الامارة الفلانية حجة بينه وبين ابنائه بلحاظ اغراضه التشريعية التي يطلبها منهم ، ولا معنى لأن يجعلها حجة بالنسبة الى سائر الآباء الآخرين مع ابنائهم ، وهكذا يتضح ان الحجية المتباني عليها عقلائياً انما هي في حدود الاغراض التشريعية لأصحاب البناء انفسهم فلا يضر الشارع ذلك .

وليس بـالامكان تصحيـح الاستدلال بـالسيرة عـلى الحجيـة بـافضـل من القـول بانها تمس الشـارع ، لانها توجب عـلى أساس العـادة الجري عـلى طبقها حتى في نطاق الأغراض التشريعية لمولى لم يساهم في تلك السيـرة ، وتوحي ولـو ارتكازاً وخطأً بـان مؤداها مـورد الاتفاق من الجميـع ، وبذلـك تصبح مستدعية للردع عـلى فـرض عـدم التـوافق ، ويكـون السكـوت عنـدئـذ كـاشفـاً عن الامضاء . وبهذا نعرف ان الشرط في الاستدلال بالسيـرة العقلائيـة على الحجيـة بمعنـاها الاصـولي ـ المنجزيـة والمعذريـة ـ ان تكـون السيـرة العقـلائيـة في مجـال التـطبيق قد افتـرضت ارتكازاً اتفـاق الشارع مـع غيره في الحجيـة ، وجـرت في علاقتها مع الشارع على أساس هـذا الافتراض ، او ان تكـون على الأقـل بنحو يعرضها لهذا الافتراض والجري ، وهذا معنى قد يثبت في السيرة العقـلائية عـلى العمـل بـالامـارات الـظنيــة في المقـام الأول ايضــاً ، أي في مجـال الاغــراض الشخصيـة التكـوينيـة ، فـانها كثيـراً مـا تـولـد عـادة وذوقـاً في السلوك يعـرض المتشـرعة بعقـلائيتهم الى الجـري عـلى طبق ذلـك في الشـرعيـات ايضـاً ، فـلا يتـوقف إثبات الحجيـة بالسيـرة على ان تكـون السيرة جـارية في المقـام الثـاني ، ومنعقدة على الحجية بالمعنى الأصولي .

ومهـما يكن الحال ، فـلا شك في ان معـاصـرة السيـرة العقـلائيـة لعصـر المعصومين شـرط في امكان الاستـدلال بها عـلى الحكم الشرعي ، لان حجيتهـا ليست بلحـاظ ذاتها ، بـل بلحـاظ استكشـاف الامضـاء الشـرعي من التقـريـر وعـدم الردع ، فلكي يتم هـذا الاستكشـاف يجب ان تكـون السيـرة معـاصــرة لظهور المعصومين عليهم السلام لكي يدل سكوتهم على الامضاء ، واما السيرة المتأخرة فلا يدل عـدم الردع عنهـا على الامضـاء كما تقـدم في الحلقة السـابقة ، واما كيف يمكن إثبات ان السيرة كانت قـائمة فعـلاً في عصر المعصـومين ، فقـد مرّ بنا البحث عن ذلك في الحلقة السابقة .

الا ان اشتـراط المعاصـرة إنمـا هـو في السيـرة التي يـراد بهـا اثبـات حكم شـرعي كلي ، والكشف بهـا عن دليل شـرعي عـلى ذلـك الحكم وهي التي كنـا نقصدها بهذا البحث بوصفها من وسائـل اثبات الـدليل الشـرعي ، ولكن هناك

نحـو آخر من السيـرة لا يكشف عن الـدليـل الشـرعي عـلى حكم كـلي ، وانمـا يحقق صغرى لحكم شرعي كـلي قد قـام عليه الـدليل في المـرتبة السـابقة ، والى هذا النحو من السيرة ترجع على الأغلب البناءات العقلائيـة التي يراد بهـا تحليل مرتكزات المتعـاملين ومقاصـدهما النـوعية في مقـام التعامـل بنحو يحقق صغـرى لأدلـة الصحة والنفـوذ في باب المعـامـلات ، ومثـال ذلـك مـا يقـال من انعقـاد السيـرة العقـلائيـة عـلى اشتـراط عـدم الغبن في المعاملة ، بنحـو يكـون هـذا الاشتـراط مفهومـاً ضمنـاً ، وان لم يصـرح به . وعـلى هذا الاسـاس يثبت خيار الغبن بالشرط الضمني في العقد ، فان السيرة العقلائيـة المذكـورة لم تكشف عن دليـل شرعي عـلى حكم كلي ، وانمـا حققت صغـرى لـدليـل (المؤمنـون عنـد شروطهم) وكل سيرة من هذا القبيـل لا يشترط في تـأثيرهـا على هـذا النحو ان تكـون معـاصـرة للمعصـومـين عليهم السـلام ، لأنها متى ما وجدت أوجـدت صغري لدليل شرعي ثابت فيتمسك بـاطلاق ذلـك الدليـل لتطبيق الحكم عـلى صغراه .

وهناك فوارق اخرى بين السيـرتين ، فـان السيرة التي يستكشف بهـا دليل شـرعي عـلى حكم كـلي تكـون نتيجتهـا ملزمـة حتى لمن شـذ عن السيـرة ، فلو فـرض ان شخصاً لم يكن يـرى ـ بما هـو عاقـل ـ ان طيب نفس المالـك كاف في جـواز التصرف في مـالـه ، وشـذ في ذلـك عن عمـوم النـاس ، كـانت النتيجـة الشرعية المستكشفة بسيرة عموم الناس ملزمـة له لانها حكم شـرعي كلي . وامـا السيـرة التي تحقق صغرى لمفـاد دليل شـرعي فلا تكـون نتيجتها ملزمـة لمن شـذ عنهـا ، لان شذوذه عنهـا معناه ان الصغـرى لم تتحقق بالنسبـة اليـه فـلا يجـري عليـه الحكم الشرعي ، ففي المثـال المتقدم لخيـار الغبن اذا شـذ متعـامـلان عن عرف الناس وبنيا على القبـول بالمعـاملة والالتزام بهـا ولو كـانت غبنية ، لم يثبت لأي واحـد منهما خيـار الغبن ، لان هـذا يعني عـدم الاشتـراط الضمني ، ومـع عدم الاشتراط لا يشملهما دليل (المؤمنون عند شروطهم) مثلاً .



البَحثُ الثَاني
إثبَاتُ صُغرَى الدَليْل الشَرعيْ

بعد ان تكلمنا عن الدلالات العامة للدليل الشرعي نريد ان نتكلم الآن عن وسائل اثبات صدور الدليل من الشارع ، وهي على نحوين :

احدهما : وسائل الاثبات الوجداني .

والآخر : وسائل الاثبات التعبدي ، فالكلام يقع في قسمين :

القِسْم الأوّل
وسائل الاثبات الوجداني

تمهيد :

المقصود بالاثبات الوجداني اليقين ، ولما كانت وسائل الاثبات الوجداني للدليل الشرعي بالنسبة الينا كلها وسائل تقوم على اساس حساب الاحتمال ، كالتواتر والاجماع ونحوهما على ما تقدم في الحلقة السابقة ، فمن المناسب ان نتحدث بايجاز عن كيفية تكون اليقين على أساس حساب الاحتمال ، فنقول : إن

اليقين ، كما عرفنا في مباحث القطع موضوعي وذاتي ، ونحن حينما نتكلم عن حجية القطع بعد افتراض تحققه لا نفرق بين القسمين ، اذ نقول بحجيتهما معاً كما تقدم ، ولكن حينما نتكلم عن الوسائل الموجبة للاثبات والاحراز ، فمن المعقول ان نهتم بالتمييز بين ادوات اليقين الموضوعي وغيرها ابتعاداً بمقدر الامكان عن التورط في غير اليقين الموضوعي .

واليقين الموضوعي قد يكون أولياً ، وقد يكون مستنتجاً ، واليقين الموضوعي المستنتج بقضية ما له سببان :

احدهما : اليقين الموضوعي بقضية اخرى تتضمن او تستلزم تلك القضية ويكون الاستنتاج حينئذ قائماً على أساس قياس من الاقيسة المنطقية .

والآخر : اليقين الموضوعي بمجموعة من القضايا لا تتضمن ولا تستلزم عقلاً القضية المستنتجة ، ولكن كل واحدة منها تشكل قيمة احتمالية بدرجة ما لإثبات تلك القضية وبتراكم تلك القيم الاحتمالية تزداد درجة احتمال تلك القضية حتى يصبح احتمال نقيضها قريباً من الصفر . وبسبب ذلك يزول لضآلته ، وكون الذهن البشري مخلوقاً على نحو لا يحتفظ باحتمالات ضئيلة قريبة من الصفر .

ومثال ذلك ان نشاهد اقتران حادثة معينة بأخرى مرات كثيرة جداً ، فان هذه الاقترانات المتكررة لا تتضمن ولا تستلزم ان تكون احدى الحادثتين علة للاخرى ، اذ قد يكون اقترانهما صدفة ، ويكون للحادثة الأخرى علة غير منظورة ، ولكن حيث ان من المحتمل في كل اقتران ان لا يكون صدفة وان لا تكون هناك علة غير منظورة ، فيعتبر كل اقتران قرينة احتمالية على علية احدى الحادثتين للاخرى ، وبتعدد هذه القرائن الاحتمالية يقوى احتمال العلية حتى يتحول الى اليقين .

ونسمي كل يقين موضوعي بقضية مستنتجة على أساس قياس منطقي باليقين الموضوعي الاستنباطي ، وكل يقين موضوعي بقضية مستنتجة على أساس تراكم القرائن الاحتمالية باليقين الموضوعي الاستقرائي ، والنتيجة في

القياس مستبطنة دائماً في المقدمات ، لانها اما اصغر منها او مساوية لها ، والنتيجة في الاستقراء غير مستبطنة في المقدمات التي تكون منها الاستقراء لانها اكبر وأوسع من مقدماتها .

والطرق التي تذكر عادة لإثبات الدليل الشرعي واحرازه وجداناً من التواتر والاجماع والسيرة كلها من وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي ، كما سنرى ان شاء الله تعالى .

١ ـ التواتر

الخبر المتواتر من وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي وقد عرف في المنطق بانه اخبار جماعة كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب ، وبموجب هذا التعريف يمكن ان نستخلص ، ان المنطق يفترض ان القضية المتواترة مستنتجة من مجموع مقدمتين :

احداهما بمثابة الصغرى وهي تواجد عدد كبير من المخبرين .

والاخرى بمثابة الكبرى وهي ان كل عدد من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب .

وهذه الكبرى يفترض المنطق انها عقلية ومن القضايا الاولية في العقل ، ومن هنا عدَّ المتواترات في القضايا الضرورية الستّ التي تنتهي اليها كل قضايا البرهان .

وهذا التفسير المنطقي للقضية المتواترة يشابه تماماً تفسير المنطق نفسه للقضية التجريبية التي هي إحدى تلك القضايا الستّ ، فانه يرى ان علية الحادثة الأولى للحادثة الثاني (التي ثبتت بالتجربة عن طريق اقتران الثانية بالاولى في عدد كبير من المرات) مستنتجة من مجموع مقدمتين :

احداهما : بمثابة الصغرى ، وهي اقتران الحادثة الثانية بالاولى في عدد

كبير من المرات .

والاخرى : بمثابة الكبرى وهي ان الاتفاق لا يكون دائمياً بمعنى انه يمتنع ان يكون هذا الاقتران في كل هذه المرات صدفة ، لان الصدفة لا تتكرر لهذه الدرجة ، وهذه الكبرى يعتبرها المنطق قضية عقلية اولية ولا يمكن في رأيه ان تكون ثابتة بالتجربة ، لانها تشكل الكبرى لاثبات كل قضية تجريبية فكيف يعقل ان تكون هي بنفسها قضية تجريبية .

واذا دققنا النظر وجدنا ان الكبرى التي تعتمد عليها القضية المتواترة مردها الى نفس الكبرى التي تعتمد عليها القضية التجريبية ، لان كذب المخبر يعني افتراض مصلحة شخصية معينة دعته الى اخفاء الواقع ، وكذب العدد الكبير من المخبرين معناه افتراض ان مصلحة المخبر الاول في الإخفاء اقترنت صدفة بمصلحة المخبر الثاني في الاخفاء ، والمصلحتان معاً اقترنتا صدفة بمصلحة المخبر الثالث في الشيء نفسه ، وهكذا على الرغم من اختلاف ظروفهم واحوالهم فهذا يعني ايضاً تكرر الصدفة مرات كثيرة .

وعلى هذا الاساس أرجع المنطق الاستدلال على القضية التجريبية والقضية المتواترة الى القياس المكون من المقدمتين المشار اليهما ، واعتقد بان القضية المستدلة ليست باكبر من مقدماتها .

ولكن الصحيح ان اليقين بالقضية التجريبية والمتواترة يقين موضوعي استقرائي ، وان الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرآئن الاحتمالية الكثيرة في مصب واحد ، فاخبار كل مخبر قرينة احتمالية ومن المحتمل بطلانها لامكان وجود مصلحة تدعو المخبر الى الكذب ، وكل اقتران بين حادثتين قرينة احتمالية على العلية بينهما ، ومن المحتمل بطلانها ـ اي القرينة ـ لامكان افتراض وجود علة اخرى غير منظورة هي السبب في وجود الحادثة الثانية ، غير انها اقترنت بالحادثة الاولى صدفة ، فاذا تكرر الخبر او الاقتران تعددت القرائن الاحتمالية وازداد احتمال القضية المتواترة او التجريبية وتناقص احتمال نقيضها حتى يصبح قريباً من الصفر جداً فيزول تلقائياً لضآلته الشديدة ،

ونفس الكبرى التي افترضها المنطق القديم ليست في الحقيقة الا قضية تجريبية أيضاً ، ومن هنا نجد ان حصول اليقين بالقضية المتواترة والتجريبية يرتبط بكل ما له دخل في تقوية القرائن الاحتمالية نفسها ، فكلما كانت كل قرينة احتمالية اقوى واوضح ، كان حصول اليقين من تجمع القرائن الاحتمالية اسرع . وعلى هذا الأساس نلاحظ ان مفردات التواتر اذا كانت اخبارات يبعد في كل واحد منها احتمال الاستناد الى مصلحة شخصية تدعو الى الاخبار بصورة معينة ـ اما لوثاقة المخبر او لظروف خارجية ـ حصل اليقين بسببها بصورة اسرع ، وكذلك الحال في الاقترانات المتكررة بين الحادثتين ، فانه كلما كان احتمال وجود علة غير منظورة اضعف كانت الدلالة الاحتمالية لكل اقتران على العلية اقوى ، وبالتالي يكون اليقين بالعلية اسرع وارسخ ، وليس ذلك الا لأن اليقين في المتواترات والتجريبيات ناتج عن تراكم القرائن الاحتمالية وتجمع قيمها الاحتمالية المتعددة في مصب واحد وليس مشتقاً من قضية عقلية اولية كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق .

الضابط للتواتر :

والضابط في التواتر الكثرة العددية ، ولكن لا يوجد تحديد دقيق لدرجة هذه الكثرة التي يحصل بسببها اليقين بالقضية المتواترة ، لان ذلك يتأثر بعوامل موضوعية مختلفة وعوامل ذاتية ايضاً .

اما العوامل الموضوعية فمنها نوعية الشهود من حيث الوثاقة والنباهة ، ومنها تباعد مسالكهم وتباين ظروفهم ، اذ بقدر ما يشتد التباعد والتباين يصبح احتمال اشتراكهم جميعاً في كون هذا الاخبار الخاص ذا مصلحة شخصية داعية اليه بالنسبة الى جميع اولئك المخبرين على ما بينهم من اختلاف في الظروف أبعد بحساب الاحتمال . ومنها : نوعية القضية المتواترة ، وكونها مألوفة او غريبة ، لان غرابتها في نفسها تشكل عاملاً عكسياً ، ومنها : درجة الاطلاع على الظروف الخاصة لكل شاهد بالقدر الذي يبعد أو يقرب بحساب

الاحتمال افتراض مصلحة شخصية في الاخبار . ومنها : درجة وضوح المدرك المدعى للشهود ، ففرق بين الشهادة بقضية حسية مباشرة كنزول المطر وقضية ليست حسية ، وانما لها مظاهر حسية كالعدالة ، وذلك لان نسبة الخطأ في المجال الاول أقل منها في المجال الثاني ، وبهذا كان حصول اليقين في المجال الاول اسرع . الى غير ذلك من العوامل التي يقوم تأثيرها إيجاباً أو سلباً على اساس دخلها في حساب الاحتمال وتقييم درجته .

واما العوامل الذاتية ، فمنها : طباع الناس المختلفة في القدرة على الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة ، فان هناك حداً أعلى من الضآلة لا يمكن لأي ذهن بشري ان يحتفظ بالاحتمال البالغ اليه مع الاختلاف بالنسبة الى ما هو اكبر من الاحتمالات ، ومنها : المبتنيات القبلية التي قد توقف ذهن الانسان وتشلُّ فيه حركة حساب الاحتمال ، وان لم تكن الا وهماً خالصاً لا منشأ موضوعياً له ، ومنها : مشاعر الانسان العاطفية التي قد تزيد او تنقص من تقييمه للقرائن الاحتمالية ، او من قدرته على التشبث بالاحتمال الضئيل تبعاً للتفاعل معه إيجاباً أو سلباً .

تعدد الوسائط في التواتر :

اذا كانت القضية الاصلية المطلوبة إثباتها ليست موضعاً للاخبار المباشر في الشهادات المحسوسة ، وانما هي منقولة بواسطة شهادات اخرى كما هو الغالب في الروايات ، فلا بد من حصول أحد أمرين ليتحقق ملاك التواتر .

احدهما : ان تكون كل واحدة من تلك الشهادات الأُخرى موضوعاً للاخبار المباشر المتواتر ، وهكذا يلحظ التواتر في كل حلقة .

والآخر : ان تبدأ عملية تجميع القرائن الاحتمالية على أساس حساب الاحتمال من القيم الاحتمالية للخبر غير المباشر فتلحظ القيمة الاحتمالية لقضية يشهد شخص بوجود شاهد بها ، وتجمع مع قيم احتمالية مماثلة ،

وهكذا حتى يحصل الاحراز الوجداني ، وهذا طريق صحيح غير انه يكلف افتراض عدد اكبر من الشهادات غير المباشرة ، لان مفردات الجمع اصغر قيمة منها في حالة الشهادات المباشرة .

اقسام التواتر :

اذا واجهنا عدداً كبيراً من الاخبار فسوف نجد احدى الحالات التالية .

الحالة الأولى : ان لا يوجد بين المدلولات الخبرية مشترك يخبر الجميع عنه ، كما اذا جمعنا بطريقة عشوائية مائة رواية من مختلف الابواب ، وفي هذه الحالة من الواضح ان كل واحد من تلك المدلولات لا يثبت بالتواتر ، وانما يقع الكلام في اثبات احدها على سبيل العلم الاجمالي لكي ترتب عليه آثار العلم الاجمالي ، والتحقيق في ذلك ان قيمة احتمال كذب الجميع ضئيلة جداً لوجود مضعف وهو عدد الاحتمالات التي ينبغي ان تضرب قيمها من اجل الحصول على قيمة احتمال كذب الجميع ، وكلما كانت عوامل الضرب كسوراً تضاءلت نتيجة الضرب تبعاً لزيادة تلك العوامل ، وهذا ما نسميه بالمضعف الكمي فيكون احتمال كذب الجميع ضئيلا جدا ويحصل في المقابل اطمئنان بصدق واحد على الاقل ، ولكن هذا الاطمئنان يستحيل ان يتحول الى يقين بسبب الضآلة ، ووجه الاستحالة اننا نعلم اجمالاً بوجود مائة خبر كاذب في مجموع الاخبار ، وهذه المائة التي التقطناها تشكل طرفاً من اطراف ذلك العلم الاجمالي وقيمة احتمال انطباق المعلوم الاجمالي عليها تساوي قيمة احتمال انطباقه على أي مائة اخرى تجمع بشكل آخر ، فلو كان المضعف الكمي وحده يكفي لافناء الاحتمال لزال احتمال الانطباق على أي مائة نفرضها ، وهذا يعني زوال العلم الاجمالي وهو خلف .

وهكذا نعرف ان درجة احتمال صدق واحد من الاخبار على الاقل

تبقى اطمئناناً ، وحجية هذا الاطمئنان مرتبطة بتحديد مدى انعقاد السيرة العقلائية على العمل بالإطمئنان وهل تشمل الاطمئنان الاجمالي المتكون نتيجة جمع احتمالات اطرافه أولا ؟ اذ قد يمنع عن شمول السيرة لمثل هذه الاطمئنانات الاجمالية .

الحالة الثانية : ان يوجد بين المدلولات الخبرية جانب مشترك يشكل مدلولاً تحليلياً لكل خبر ، اما على نسق المدلول التضمني ، او على نسق المدلول الالتزامي ، مع عدم التطابق في المدلول المطابقي بكامله ، كالاخبارات عن قضايا متغايرة ، ولكنها تتضمن جميعاً مظاهر من كرم حاتم مثلاً ، ولا شك هنا في وجود المضعف الكمي الذي رأيناه في الحالة السابقة يضاف اليه مضعف آخر ، وهو ان افتراض كذب الجميع يعني وجود مصلحة شخصية لدى كل مخبر دعته الى الاخبار بذلك النحو ، وهذه المصالح الشخصية إن كانت كلها تتعلق بذلك الجانب المشترك ،فهذا يعني ان هؤلاء المخبرين على الرغم من اختلاف ظروفهم وتباين احوالهم اتفق صدفة ان كانت لهم مصالح متماثلة تماماً ، وان كانت تلك المصالح الشخصية تتعلق بالنسبة الى كل مخبر بكامل المدلول المطابقي ، فهذا يعني انها متقاربة ، وذلك أمر بعيد بحساب الاحتمالات ، وهذا ما نسميه بالمضعف الكيفي . يضاف الى ذلك المضعف الكمي ، ولهذا نجد ان قوة الاحتمال التي تحصل في هذه الحالة اكبر منها في الحالة السابقة ، والاحتمال القوي هنا يتحول الى يقين بسبب ضآلة احتمال الخلاف ، ولا يلزم من ذلك ان ينطبق هذا على كل مائة خبر نجمعها ، لان المضعف الكيفي المذكور لا يتواجد الا في مائة تشترك ولو في جانب من مدلولاتها الخبرية .

الحالة الثالثة : ان تكون الاخبارات مشتركة في المدلول المطابقي بالكامل ، كما اذا نقل المخبرون جميعاً انهم شاهدوا قضية معينة من قضايا كرم حاتم ، وفي هذه الحالة يوجد المضعف الكمي والمضعف الكيفي معاً ، ولكن المضعف الكيفي هنا اشد قوة منه في الحالة السابقة ، وذلك لان مصالح الناس المختلفين كلما افترض تطابقها وتجمعها في محور أضيق كان ذلك أغرب

وابعد بحساب الاحتمالات لما بينهم من الاختلاف والتباين في الظروف والاحوال ، فكيف ادت مصلحة كل واحد منهم الى نفس ذلك المحور الذي ادت اليه مصلحة الآخرين ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى اذا كان الكل ينقلون واقعة واحدة بالشخص ، فاحتمال الخطأ فيهم جميعاً أبعد مما اذا كانوا ينقلون وقائع متعددة بينها جانب مشترك .

وفي هذه الحالة كلما كان التوحد في المدلول أوضح والتطابق في الخصوصيات بين اخبارات المخبرين اكمل ، كان احتمال الصدق اكبر والمضعف الكيفي أقوى أثراً ، ومن هنا كان اشتمال كل خبر على نفس التفاصيل التي يشتمل عليها الخبر الآخر مؤدياً الى تزايد احتمال الصدق بصورة كبيرة ، ومن أهم امثلة ذلك التطابق في صيغة الكلام المنقول ، كما اذا نقل الجميع كلاماً لشخص بلفظ واحد لأننا نتساءل حينئذ : هل اتفق ان كانت للجميع مصلحة في ابراز نفس الالفاظ بعينها مع امكان اداء المعنى نفسه بالفاظ اخرى ؟ او كان هذا التطابق في الالفاظ عفوياً وصدفة ؟ وكل ذلك بعيد بحساب الاحتمالات ، ومن هنا نستكشف ان هذا التطابق ناتج عن واقعية القضية وتقيد الجميع بنقل ما وقع بالضبط .

وعلى ضوء ما ذكرناه يتضح الوجه في اقوائية التواتر اللفظي من المعنوي ، والمعنوي من الاجمالي ، كما هو واضح .

٢ ـ الاجماع

الاجماع يبحث عن حجيته في اثبات الحكم الشرعي ، تارة على أساس حكم العقل المدعي بلزوم تدخل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ ، وهو ما يسمى بقاعدة اللطف ، واخرى على أساس قيام دليل شرعي على حجية الاجماع ولزوم التعبد بمفاده ، كما قام على حجية خبر الثقة والتعبد بمفاده ، وثالثة على اساس اخبار المعصوم وشهادته بان الاجماع لا يخالف الواقع ، كما

في الحديث المدعى لا تجتمع أمتي على خطأ ، ورابعة باعتباره كاشفاً عن دليل شرعي ، لأن المجمعين لا يفتون، عادة الا بدليل فيستكشف بالاجماع وجود الدليل الشرعي على الحكم الشرعي ، والفارق بين الإساس الرابع لحجية الاجماع ، والأسس الثلاثة الاولى ان الاجماع على الأسس الأولى يكشف عن الحكم الشرعي مباشرة ، واما على الأساس الرابع فيكشف عن وجود الدليل الشرعي على الحكم .

والبحث عن حجية الاجماع على الاسس الثلاثة الاولى يدخل في نطاق البحث عن الدليل غير الشرعي على الحكم الشرعي ، والبحث عن حجيته على الأساس الأخير يدخل في نطاق احراز صغرى الدليل الشرعي ويعتبر من وسائل اثبات هذا الدليل ، وهذا ما نتناوله في المقام .

وقد قسم الاصوليون الملازمة ـ كما نلاحظ في الكفاية وغيرها ـ الى ثلاثة أقسام ، ثم بحثوا عن تحقق أي واحد منها بين الاجماع والدليل الشرعي ، وهي الملازمة العقلية والعادية والاتفاقية ، ومثلوا للاولى بالملازمة بين تواتر الخبر وصدقه ، وللثانية بالملازمة بين اتفاق آراء المرؤوسين على شيء ورأي رئيسهم ، وللثالثة بالملازمة بين الخبر المستفيض وصدقه .

والتحقيق ان الملازمة دائماً عقلية والتقسيم الثلاثي لها مرده في الحقيقة الى تقسيم الملزوم لا الملازمة ، فان الملزوم اذا كان ذات الشيء مهما كانت ظروفه واحواله سميت الملازمة عقلية كالملازمة بين النار والحرارة ، واذا كان الملزوم الشيء المنوط بظروف متواجدة فيه غالباً وعادة سميت الملازمة عادية ، واذا كان الملزوم الشيء المنوط بظروف قد يتفق وجودها فالملازمة اتفاقية . والصحيح انه لا ملازمة بين التواتر وثبوت القضية فضلاً عن الاجماع ، وهذا لا ينفي اننا نعلم بالقضية القائلة (كل قضية ثبت تواترها فهي ثابتة) لان العلم بان المحمول لا ينفك عن الموضوع غير العلم بانه لا يمكن ان ينفك عنه ، والتلازم يعني الثاني وما نعلمه هو الأول على أساس تراكم القيم الاحتمالية وزوال الاحتمال المخالف لضآلته لا لقيام برهان على امتناع محتمله

عقلاً . فالصحيح ربط كشف الاجماع بنفس التراكم المذكور وفقاً لحساب الاحتمال ، كما هو الحال في التواتر على فوارق بين مفردات الاجماع بوصفها اخباراً حدسية ومفردات التواتر بوصفها اخباراً حسية ، وقد تقدم البحث عن هذه الفوارق في الحلقة السابقة .

وتقوم الفكرة في تفسير كشف الاجماع بحساب الاحتمال على ان الفقيه لا يفتي بدون اعتقاد للدليل الشرعي عادة ، فإذا أفتى فهذا يعني اعتقاده للدليل الشرعي ، وهذا الاعتقاد يحتمل فيه الاصابة والخطأ معاً ، وبقدر احتمال الاصابة يشكل قرينة احتمالية لصالح اثبات الدليل الشرعي ، وبتراكم الفتاوى تتجمع القرائن الاحتمالية لاثبات الدليل الشرعي بدرجة كبيرة تتحول بالتالي الى يقين لتضاءل احتمال الخلاف .

ويستفاد من كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله الاعتراض على اكتشاف الدليل الشرعي من الاجماع بالنقطتين التاليتين :

الاولى : ان غاية ما يتطلبه افتراض ان الفقهاء لا يفتون بدون دليل ، ان يكونوا قد استندوا الى رواية عن المعصوم اعتقدوا ظهورها في اثبات الحكم وحجيتها سنداً ، وليس من الضروري ان تكون الرواية في نظرنا لو اطلعنا عليها ظاهرة في نفس ما استظهروه منها ، كما انه ليس من الضروري ان يكون اعتبار الرواية سنداً عند المجمعين مساوقاً لاعتبارها ، كذلك عندنا اذ قد لا نبني الا على حجية خبر الثقة ويكون المجمعون قد عملوا بالرواية لبنائهم على حجية الحسن او الموثق .

الثانية : ان اصل كشف الاجماع عن وجود رواية خاصة دالة على الحكم ليس صحيحاً ، لاننا ان كنا نجد في مصادر الحديث رواية من هذا القبيل فهي واصلة بنفسها لا بالاجماع ، ولا بد من تقييمها بصورة مباشرة ، وان كنا لا نجد شيئاً من هذا فلا يمكن ان نفترض وجود رواية ، اذ كيف نفسر حينئذ عدم ذكر احد من المجمعين لها في شيء من كتب الحديث او الاستدلال مع كونها هي الاساس لفتواهم على الرغم من انهم يذكرون من

الاخبار حتى ما لا يستندون اليه في كثير من الاحيان .

ولنبدأ بالجواب على النقطة الثانية فنقول : إن الاجماع من أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة المتقدمين لا نريد به ان نكتشف رواية على النحو الذي فرضه المعترض لكي يبدو عدم ذكرها في كتب الحديث والفقه غريباً ، وانما نكتشف به ـ في حالة عدم وجود مستند لفظي محدد للمجمعين ـ ارتكازاً ووضوحاً في الرؤية متلقى من الطبقات السابقة على اولئك الفقهاء والمتقدمين ، لان تلقي هذا الارتكاز والوضوح هو الذي يفسر حينئذ اجماع فقهاء عصر الغيبة المتقدمين على الرغم من عدم وجود مستند لفظي مشخص بايديهم ، وهذا الارتكاز والوضوح لدى تلك الطبقات التي تشتمل على الرواة وحملة الحديث من معاصري الأئمة عليهم السلام يكشف عادة عن وجود مبررات كافية في مجموع السنة التي عاصروها من قول وفعل وتقرير أوحت اليهم بذلك الوضوح والارتكاز ، وبهذا يزول الاستغراب المذكور ، اذ لا يفترض تلقي المجمعين من فقهاء عصر الغيبة رواية محددة وعدم اشارتهم اليها ، وانما تلقوا جواً عاماً من الاقتناع والارتكاز الكاشف فمن الطبيعي ان لا تذكر رواية بعينها .

وعلى هذا الضوء يتضح الجواب على النقطة الاولى ايضاً ، لان المكتشف بالاجماع ليس رواية اعتيادية ليعترض باحتمال عدم تماميتها سنداً او دلالة ، بل هذا الجو العام من الاقتناع والارتكاز الذي يكشف عن الدليل الشرعي وجوهر النكتة في المقام هو افتراض الوسيط بين اجماع اهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة والدليل الشرعي المباشر من المعصوم ، وهذا الوسيط هو الارتكاز لدى الطبقات السابقة من حملة الحديث وامثالهم من معاصري الأئمة ، وهذا الارتكاز هو الكاشف الحقيقي عن الدليل الشرعي ، ولهذا فان أي بديل للاجماع المذكور في إثبات هذا الوسيط والكشف عنه يؤدي نفس دور الاجماع ، فاذا أمكن ان نستكشف بقرائن مختلفة ان سيرة المتشرعة المعاصرين للأئمة والمخالطين لهم واقتناعاتهم ومرتكزاتهم كانت منعقدة على الالتزام بحكم معين كفى ذلك في اثبات هذا الحكم وقد سبق عند الكلام

عن طرق إثبات السيرة في الحلقة السابقة ما ينفع في مجال تشخيص بعض هذه القرائن .

الشروط المساعدة على كشف الاجماع :

وعلى أساس ما عرفنا من طريقة اكتشاف الدليل الشرعي بالاجماع وتسلسلها ، يمكن ان نذكر الأمور التالية كشروط أساسية لكشف الاجماع عن الدليل الشرعي بالطريقة المتقدمة الذكر أو مساعدة على ذلك .

الأول : ان يكون الاجماع من قبل المتقدمين من فقهاء عصر الغيبة الذين يتصل عهدهم بعهد الرواة وحملة الحديث والمتشرعين المعاصرين للمعصومين ، لان هؤلاء هم الذين يمكن ان يكشفوا عن ارتكاز عام لدى طبقة الرواة ومن اليهم دون الفقهاء المتأخرين .

الثاني : : ان لا يكون المجمعون او جملة معتد بها منهم قد صرحوا بمدرك محدد لهم ، بل ان لا يكون هناك مدرك معين من المحتمل استناد المجمعينْ إليه والا كان المهم تقييم ذلك المدرك ، نعم في هذه الحالة قد يشكل استناد المجمعين الى المدرك المعين قوة فيه ، ويكمل ما يبدو من نقصه ، ومثال ذلك : ان يثبت فهم معنى معين للرواية من قبل كل الفقهاء المتقدمين القريبين من عصر تلك الرواية والمتاخمين لها ، فان ذلك قد يقضي على التشكيك المعاصر في ظهورها في ذلك المعنى نظراً لقرب اولئك من عصر النص واحاطتهم بكثير من الظروف المحجوبة عنا .

الثالث : ان لا توجد قرائن عكسية تدل على انه في عصر الرواة والمتشرعة المعاصرين للائمة عليهم السلام لا يوجد ذلك الارتكاز والرؤية الواضحة اللذين يراد اكتشافها عن طريق اجماع الفقهاء المتقدمين ، والوجه في هذا الشرط واضح بعد ان عرفنا كيفية تسلسل الاكتشاف ودور الوسيط المشار اليه فيه .

الرابع : ان تكون المسألة من المسائل التي لا مجال لتلقي حكمها عادة

الا من قبل الشارع ، واما اذا كان بالإمكان تلقيه من قاعدة عقلية مثلاً او كانت مسألة تفريعية قد يستفاد حكمها من عموم دليل او اطلاق فلا يتم الاكتشاف المذكور .

مقدار دلالة الاجماع :

لما كان كشف الاجماع قائماً على أساس تجمع انظار اهل الفتوى على قضية واحدة اختص بالمقدار المتفق عليه ففيما اذا اختلفت الفتاوى بالعموم والخصوص لا يتم الاجماع الا بالنسبة لمورد الخاص . ويعتبر كشف الاجماع عن اصل الحكم بنحو القضية المهملة اقوى دائماً من كشفه عن الاطلاقات التفصيلية للحكم ، وذلك لانا عرفنا سابقاً ان كشف الاجماع يعتمد على ما يشير اليه من الارتكاز في طبقة الرواة ومن اليهم ، وحينما نلاحظ الارتكاز المكتشف بالاجماع نجد ان احتمال وقوع الخطأ في تشخيص حدوده وامتداداته من قبل المجمعين اقوى نسبياً من احتمال خطأهم في اصل ادراك ذلك الارتكاز ، فان الارتكاز بحكم كونه قضية معنوية غير منصبة في الفاظ محددة قد يكتنف الغموض بعض امتداداته واطلاقاته .

الاجماع البسيط والمركب :

يقسم الاجماع الى بسيط ومركب : فالبسيط هو الاتفاق على رأي معين في المسألة ، والمركب هو انقسام الفقهاء الى رأيين من مجموع ثلاثة وجوه او اكثر ، فيعتبر نفي الوجه الثالث ثابتاً بالاجماع المركب وما تقدم من الكلام كان الملحوظ فيه الاجماع البسيط ، واما المركب من الاجماع فان افترضنا ان كل فقيه من المجمعين يبنى على نفي الوجه الثالث بصورة مستقلة عن تبنيه لرأيه ، فهذا يرجع في الحقيقة الى الاجماع البسيط على نفي الثالث ، وان

افترضنا ان نفي الوجه الثالث عند كل فقيه كان مرتبطاً باثبات ما تبناه من رأي ، فهذا هو الاجماع المركب على نفي الثالث ولا حجية فيه ، لان حجيته إنما هي باعتبار كشفه الناشىء من تجمع القيم الاحتمالية لعدم الخطأ ، وفي المقام نعلم بالخطأ عند احد الفريقين المتنازعين فلا يمكن ان تدخل القيم الاحتمالية كلها في تكوين الكشف للاجماع المركب لانها متعارضة في نفسها ، كما هو واضح .

٣ ـ الشهرَة

كلمة الشهرة بمعنى الذيوع والوضوح لغة ، وتضاف في علم الاصول الى الحديث تارة والى الفتوى اخرى ، ويراد بالشهرة في الحديث تعدد رواة الحديث بدرجة دون التواتر ، ويراد بالشهرة في الفتوى انتشار الفتوى المعينة بين الفقهاء وشيوعها بدرجة دون الاجماع .

ونحن اذا حددنا التواتر تحديداً كيفياً بالتعدد الواصل الى درجة موجبة للعلم ولو بمعنى يشمل الاطمئنان ، فسوف لا تتجاوز الشهرة في الحديث التي فرض فيها ان تكون دون التواتر درجة الظن ، والخبر الظني ليس من وسائل الاحراز الوجداني للدليل الشرعي ، بل يحتاج ثبوت حجيته الى التعبد الشرعي كما يأتي .

واذا حددنا الاجماع تحديداً كيفياً بتعدد المفتين الى درجة موجبة للعلم ـ ولو بمعنى يشمل الاطمئنان ـ فسوف لا تتجاوز الشهرة في الفتوى التي فرض فيها ان تكون دون الاجماع درجة الظن بالدليل الشرعي ، وهو ليس كافياً ما لم يقم دليل على التعبد بحجيته . واذا حددنا الاجماع تحديداً كمياً عددياً باتفاق مجموعة الفقهاء كان معنى الشهرة في الفتوى تطابق الجزء الاكبر من هذه المجموعة ، اما مع عدم وجود فكرة عن آراء الآخرين ، او مع الظن بموافقتهم ايضاً ، او مع العلم بخلافهم ، والشهرة بهذا المعنى قد تدخل في

الاجماع بالتحديد الكيفي المتقدم وتوجب احراز الدليل الشرعي بحساب الاحتمال وهو أمر يختلف من مورد الى آخر ، كما ان احراز مخالفة البعض يعيق عن الكشف القطعي للشهرة بدرجة تختلف تبعاً لنوعية البعض وموقعه ولخصوصيات أخرى .

ثم ان في الشهرة في الفتوى بحثاً آخر في حجيتها الشرعية تعبداً ، وهذا خارج عن محل الكلام ، وانما يدخل في قسم الدليل غير الشرعي .





القِسْمُ الثَاني
وَسَائِل الاثبَاتِ التَعَبّدِيْ

واهم ما يذكر في هذا المجال عادة خبر الواحد ، وهو كل خبر لا يفيد العلم ، ولا شك في انه ليس حجة على الاطلاق وفي كل الحالات ، ولكن الكلام في حجية بعض اقسامه كخبر الثقة مثلا والكلام يقع على مرحلتين :

المرحلة الاولى : في اثبات حجية خبر الواحد على نحو القضية المهملة .

المرحلة الثانية : في تحديد دائرة هذه الحجية وشروطها .

المَرحَلة الأولىٰ

في اثبات أصل حجية الاخبار

والمشهور بين العلماء هو المصير الى حجية خبر الواحد وقد استدل على الحجية ، بالكتاب الكريم ، والسنة ، والعقل .

١ ـ أما ما استدل به من الكتاب الكريم ، فآيات منها آية النبأ وهي

قوله : ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾[1] .

ويمكن الاستدلال بها بوجهين :

الوجه الاول : ان يستدل بمفهوم الشرط فيها على اساس انها تشتمل على جملة شرطية تربط الامر بالتبين عن النبأ بمجيء الفاسق به فينتفي بانتفائه ، وهذا يعني عدم الامر بالتبين عن النبأ في حالة مجيء العادل به ، وبذلك تثبت حجية نبأ العادل لأن الامر بالتبين الثابت في منطوق الآية ، اما ان يكون ارشاداً الى عدم الحجية ، واما ان يكون ارشاداً الى كون التبين شرطاً في جواز العمل بخبر الفاسق وهو ما يسمى بالوجوب الشرطي ، كما تقدم في مباحث الامر . فعلى الاول يكون نفيه بعينه معناه الحجية .

وعلى الثاني يعني نفيه ان جواز العمل بخبر العادل ليس مشروطاً بالتبين ، وهذا بذاته يلائم جواز العمل به بدون تبين ـ وهو معنى الحجة ـ ويلائم عدم جواز العمل به حتى مع التبين لان الشرطية منتفية في كلتا الحالتين . ولكن الثاني غير محتمل لانه يجعل خبر العادل أسوأ من خبر الفاسق ، ولانه يوجب المنع عن العمل بالدليل القطعي ، نظراً الى ان الخبر بعد تبين صدقه يكون قطعياً فيتعين الاول وهو المطلوب .

ويوجد اعتراضان مهمان على الاستدلال بمفهوم الشرط في المقام :

احدهما : ان الشرط في الجملة مسوق لتحقق الموضوع ، وفي مثل ذلك لا يثبت للجملة الشرطية مفهوم . والتحقيق ان الموضوع والشرط في الجملة الشرطية المذكورة يمكن تصويرها بانحاء :

منها : ان يكون الموضوع طبيعي النبأ ، والشرط مجيء الفاسق به .

ومنها : ان يكون الموضوع نبأ الفاسق ، والشرط مجيئه به فكأنه قال نبأ

---

(١) الحجرات ٦ .

الفاسق اذا جاءكم به فتبينوا .

ومنها : ان يكون الموضوع الجائي بالخبر والشرط فسقه فكأنه قال الجائي بالخبر إذا كان فاسقاً فتبينوا ، ولا شك في ثبوت المفهوم في النحو الاخير لعدم كون الشرط حينئذٍ محققاً للموضوع ، كما لا شك في عدم المفهوم في النحو الثاني لأن الشرط حينئذٍ هو الاسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع .

واما في النحو الاول ، فالظاهر ثبوت المفهوم وان كان الشرط محققاً للموضوع لعدم كونه هو الاسلوب الوحيد لتحقيقه ، وفي مثل ذلك يثبت المفهوم ، كما تقدم توضيحه في مبحث مفهوم الشرط ، والظاهر من الآية الكريمة هو النحو الاول فالمفهوم اذن ثابت .

والاعتراض الآخر يتلخص في محاولة لابطال المفهوم عن طريق عموم التعليل بالجهالة الذي يقتضي اسراء الحكم المعلل الى سائر موارد عدم العلم .

ويجاب على هذا الاعتراض بوجوه :

احدها ـ ان المفهوم مخصص لعموم التعليل ، لانه يثبت الحجية لخبر العادل غير العلمي والتعليل يقتضي عدم حجية كل ما لا يكون علمياً ، فالمفهوم اخص منه .

ويرد عليه ، ان هذا انما يتم إذا انعقد للكلام ظهور في المفهوم ثم عارض عموماً من العمومات فانه يخصصه . واما في المقام فلا ينعقد للكلام ظهور في المفهوم لانه متصل بالتعليل وهو صالح للقرينية على عدم انحصار الجزاء بالشرط ، ومعه لا ينعقد الظهور في المفهوم لكي يكون مخصصاً .

ثانيها ـ ان المفهوم حاكم على عموم التعليل على ما ذكره المحقق النائيني ـ رحمه الله ـ وذلك لان مفاده حجية خبر العادل ، وحجيته معناها على مسلك جعل الطريقية اعتباره علما ، والتعليل موضوعه الجهل وعدم العلم ، فباعتبار خبر العادل علما يخرج عن موضوع التعليل وهو معنى كون المفهوم

حاكماً ويرد عليه ، انه اذا كان مفاد المفهوم اعتبار خبر العادل علماً فمفاد المنطوق نفي هذا الاعتبار عن خبر الفاسق ، وعليه فالتعليل يكون ناظراً الى توسعة دائرة هذا النفي ، وتعميمه على كل ما لا يكون علمياً ، فكأن التعليل يقول ان كل ما لا يكون علماً وجداناً لا اعتبره علماً . وبهذا يكون مفاد التعليل ، ومفاد المفهوم في رتبة واحدة احدهما يثبت اعتبار خبر العادل علماً ، والآخر ينفي هذا الاعتبار ولا موجب لحكومة احدهما على الآخر [٤٠].

ثالثها ـ ما ذكره المحقق الخراساني ـ رحمه الله ـ من ان الجهالة المذكورة في التعليل ليست بمعنى عدم العلم بل بمعنى السفاهة ، والتصرف غير المتزن فلا يشمل خبر العادل الثقة لانه ليس سفاهة ولا تصرفاً غير متزن .

الوجه الثاني : ان يستدل بمفهوم الوصف حيث انيط وجوب التبين بفسق المخبر فينتفي بانتفائه ومفهوم الوصف تارة يستدل به في المقام بناء على ثبوت المفهوم للوصف عموماً ، وتارة يستدل به لامتياز في المقام ، حتى لو انكرنا مفهوم الوصف في موارد اخرى ، وذلك بان يقال ان مقتضى قاعدة احترازية القيود انتفاء شخص ذلك الوجوب للتبين بانتفاء الفسق وعليه فوجوب التبين عن خبر العادل ان اريد به شمول شخص ذلك الوجوب له فهو خلاف القاعدة المذكورة ، وان اريد به شخص آخر من وجوب التبين مجعول على عنوان خبر العادل ، فهذا غير محتمل لان معناه ان خبر العادل بما هو خبر العادل دخيل في وجوب التبين هذا ، وهو غير محتمل ، فان وجوب التبين اما ان يكون بملاك مطلق الخبر ، او بملاك كون المخبر فاسقاً ولا يحتمل دخل عدالة المخبر في جعل وجوب للتبين .

اما اللحاظ الاول للاستدلال بمفهوم الوصف فجوابه انكار المفهوم للوصف خصوصاً في حالة ذكر الوصف بدون ذكر الموصوف .

واما اللحاظ الثاني للاستدلال فجوابه ان وجوب التبين ليس حكماً

مجعولاً ، بل هو تعبير آخر عن عدم الحجية ومرجع ربطه بعنوان الى ان ذلك العنوان لا يقتضي الحجية فلا محذور في ان يكون خبر العادل موضوعاً لوجوب التبين بهذا المعنى ، لأن موضوعيته لهذا الوجوب مرجعها الى عدم موضوعيته للحجية .

ومنها : آية النفر ، وهي قوله سبحانه وتعالى : ﴿ فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِروا قَوْمَهُمْ إذَا رَجَعُوا إلَيْهِمْ لِعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [1].

وتقريب الاستدلال بها يتم من خلال الامور التالية :

اولاً : انها تدل على وجوب التحذر لوجوه :

احدها ـ انه وقع مدخولا لاداة الترجي الدالة على المطلوبية في مثل المقام ، ومطلوبية التحذر مساوقة لوجوبه لأن الحذر ان كان له مبرر فهو واجب ، والا لم يكن مطلوباً .

ثانيها ـ ان التحذر وقع غاية للنفر الواجب ، وغاية الواجب واجبة .

ثالثها ـ انه بدون افتراض وجوب التحذر يصبح الامر بالنفر ، والانذار لغواً .

ثانياً : ان وجوب التحذر واجب مطلقاً سواء افاد الانذار العلم للسامع أو لا ، لأن الوجوه المتقدمة لافادته تقتضي ثبوته كذلك .

ثالثاً : ان وجوب التحذر حتى مع عدم حصول العلم لدى السامع ، مساوق للحجية شرعاً . إذ لو لم يكن اخبار المنذر حجة شرعاً ، لما وجب العمل به الا في حال حصول العلم منه .

وقد يناقش في الامر الاول بوجوهه الثلاثة وذلك بالاعتراض على اول

---

(١) سورة التوبة ـ الآية ١٢٢ .

تلك الوجوه بان الاداة مفادها وقوع مدخولها موقع الترقب لا الترجي ، ولذا قد يكون مدخولها مرغوباً عنه ، كما في قوله : (لعلك عن بابك طردتني) . والاعتراض على ثاني تلك الوجوه ، بان غاية الواجب ليست دائماً واجبة ، وان كانت محبوبة حتماً ، ولكن ليس من الضروري ان يتصدى المولى لايجابها ، بل قد يقتصر في مقام الطلب على تقريب المكلف نحو الغاية ، وسد باب من ابواب عدمها وذلك عند وجود محذور مانع عن التكليف بها ، وسد كل ابواب عدمها كمحذور المشقة وغيره ، والاعتراض على ثالث تلك الوجوه بان الأمر بالنفر ، والانذار ليس لغوا مع عدم الحجية التعبدية لانه كثيراً ما يؤدي الى علم السامع فيكون منجزاً ، ولما كان المنذر يحتمل دائماً ترتب العلم على انذاره ، او مساهمة انذاره في حصول العلم ولو لغير السامع المباشر فمن المعقول أمره بالانذار مطلقاً .

وهذه المناقشة إذا تمت جزئياً فلا تتم كلياً ، لان دلالة كلمة (لعلَّ) على المطلوبية غير قابلة للانكار . وكون مفادها الترقب ، وان كان صحيحاً ولكن كونه ترقب المحبوب ، او ترقب المخوف يتعين بالسباق ولا شك في تعيين السياق في المقام للاول .

وقد يناقش في الامر الثاني ـ بعد تسليم الاول ـ بان الآية الكريمة لا تدل على اطلاق وجوب التحذر لحالة عدم علم السامع بصدق المنذر وذلك لوجهين :

احدهما : ان الآية لم تسق من حيث الاساس لافادة وجوب التحذر لنتمسك باطلاقها لاثبات وجوبه على كل حال ، وانما هي مسوقة لافادة وجوب الانذار فيثبت باطلاقها ان وجوب الانذار ثابت على كل حال ، وقد لا يوجب المولى التحذر الا على من حصل له العلم ، ولكنه يوجب الانذار على كل حال ، وذلك احتياطاً منه في مقام التشريع لعدم تمكنه من اعطاء الضابطة للتمييز بين حالات استتباع الانذار للعلم او مساهمته فيه وغيرها .

والوجه الآخر ما يدعى من وجود قرينة في الآية على عدم الاطلاق

لظهورها في تعلق الانذار بما تفقه فيه المنذر في هجرته ، وكون الحذر المطلوب مترقباً عقيب هذا النحو من الانذار فمع شك السامع في ذلك لا يمكن التمسك باطلاق الآية لاثبات مطلوبية الحذر .

ويمكن النقاش في الامر الثالث بان وجوب التحذر مترتب على عنوان الانذار ، لا مجرد الاخبار ، والانذار يستبطن وجود خطر سابق ، وهذا يعني ان الانذار ليس هو المنجز ، والمستتبع لاحتمال الخطر بجعل الشارع الحجية له ، وانما هو مسبوق بتنجز الاحكام في المرتبة السابقة بالعلم الاجمالي ، او الشك قبل الفحص هذا مضافاً الى ان تنجز الاحكام الالزامية بالاخبار غير القطعي لا يتوقف على جعل الحجية للخبر شرعاً بناء على مسلك حق الطاعة كما هو واضح .

٢ ـ **واما السنة :**

واما السنة فهناك طريقان لاثباتها :

احدهما : الاخبار الدالة على الحجية . ولكي يصح الاستدلال بها على حجية خبر الواحد ، لا بد ان تكون قطعية الصدور وتذكر في هذا المجال طوائف عديدة من الروايات والظاهر ان كثيراً منها لا يدل على الحجية .

وفيما يلي نستعرض بايجاز جل هذه الطوائف ليتضح الحال .

الطائفة الاولى : ما دل على التصديق الواقعي ببعض روايات الثقات ، من قبيل ما ورد عن العسكري عليه السلام عندما عرض عليه كتاب يوم وليلة ليونس بن عبد الرحمن إذ قال : (هذا ديني ودين آبائي وهو الحق كله) . وهذا مردّه الى الاخبار عن المطابقة للواقع ، وهو غير الحجية التعبدية التي تجعل عند الشك في المطابقة .

الطائفة الثانية : ما تضمن الحث على تحمل الحديث ، وحفظه من قبيل قول النبي (ص) : « من حفظ على امتي اربعين حديثاً بعثه الله فقيها عالماً

يوم القيامة » . وهذا لا يدل على الحجية ايضاً إذ لا شك في ان تحمل الحديث وحفظه من اهم المستحبات ، بل من الواجبات الكفائية لتوقف حفظ الشريعة عليه ، ولا يلزم من ذلك وجوب القبول تعبداً مع الشك . ومثل ذلك ما دل على الثناء على المحدثين ، او الامر بحفظ الكتب ، والترغيب في الكتابة .

الطائفة الثالثة : ما دل على الامر بنقل بعض النكات ، والمضامين من قبيل قول ابي عبد الله (ع) « يا ابان اذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث . . . » والصحيح ان الامر بالنقل يكفي في وجاهته احتمال تمامية الحجة بذلك بحصول الوثوق لدى السامعين ، ولا يتوقف على افتراض الحجية التعبدية .

الطائفة الرابعة : ما دل على ان انتفاع السامع بالرواية قد يكون اكثر من انتفاع الراوي من قبيل قولهم « فرب حامل فقه الى من هو افقه منه » .

ونلاحظ ان هذه الطائفة ليست في مقام بيان ان النقل يثبت المنقول للسامع تعبداً والا لكان الناقل دائماً من هذه الناحية افضل حالا من السامع لان الثبوت لديه وجداني بل هي بعد افتراض ثبوت المنقول تريد ان توضح ان المهم ليس حفظ الالفاظ ، بل ادراك المعاني واستيعابها . وفي ذلك قد يتفوق السامع على الناقل .

الطائفة الخامسة : ما دل على ذم الكذب عليهم ، والتحذير من الكذابين عليهم فانه لو لم يكن خبر الواحد مقبولا لما كان هناك اثر للكذب ليستحق التحذير .

والصحيح ان الكذب كثيراً ما يوجب اقتناع السامع خطأ ، واذا افترض في مجال العقائد واصول الدين ، كفى في خطره مجرد ايجاد الاحتمال والظن . فاهتمام الأئمة بالتحذير من الكاذب لا يتوقف على افتراض الحجية التعبدية .

الطائفة السادسة : ما ورد في الارجاع الى آحاد من اصحاب الأئمة بدون اعطاء ضابطة كلية للارجاع . من قبيل ارجاع الامام الى زرارة بقوله :

« اذا اردت حديثاً فعليك بهذا الجالس » ، او قول الامام الهادي (ع) « فاسأل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسني واقرأه مني السلام » .

وروايات الارجاع التي هي من هذا القبيل لما كانت غير متضمنة للضابطة الكلية فلا يمكن اثبات حجية خبر الثقة بها مطلقاً حتى في حالة احتمال تعمد الكذب إذ من الممكن ان يكون ارجاع الامام بنفسه معبرا عن ثقته ويقينه بعدم تعمد الكذب ما دام ارجاعاً شخصياً غير معلل .

الطائفة السابعة : ما دل على ذم من يطرح ما يسمعه من حديث بمجرد عدم قبول طبعه له من قبيل قوله (ع) : « وأسوأهم عندي حالا ، وامقتهم الذي يسمع الحديث ينسب الينا ، ويروى عنا فلم يقبله اشمئز منه وجحده . وكفر من دان به وهو لا يدري لعل الحديث من عندنا خرج ، والينا أسند » ، إذ قد يقال لولا حجية الخبر لما استحق الطارح هذا الذم .

والجواب : انه استحقه على الاعتماد على الذوق ، والرأي في طرح الرواية بدون تتبع ، واعمال للموازين وعلى التسرع بالنفي والانكار مع ان مجرد عدم الحجية لا يسوغ الانكار والتكفير .

الطائفة الثامنة : ما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بموافقة الكتاب ، ومخالفة العامة ، فلولا ان خبر الواحد حجة ، لما كان هناك معنى لفرض التعارض بين الخبرين ، واعمال المرجحات بينهما .

ونلاحظ ان دليل الترجيح هذا يناسب الحديثين القطعيين صدورا إذا تعارضا فلا يتوقف تعقله على افتراض الحجية التعبدية .

الطائفة التاسعة : ما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بالاوثقية ، ونحوها من الصفات الدخيلة في زيادة قيمة الخبر ، وقوة الظن بصدوره ، وتقريب الاستدلال كما تقدم في الطائفة السابقة .

ولا يمكن هنا حمل هذا الدليل على الحديثين القطعيين لان الاوثقية لا اثر لها فيهما ما دام كل منهما مقطوع الصدور .

الطائفة العاشرة : ما دل بشكل وآخر على الارجاع الى كلي الثقة اما ابتداء ، واما تعليلا للارجاع الى اشخاص معينين على نحو يفهم منه الضابط الكلي . . وهذه الطائفة هي احسن ما في الباب .

وفي روايات هذه الطائفة ما لا يخلو من مناقشة ايضاً من قبيل قوله : « فانه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا قد عرفوا باننا نفاوضهم بسرنا ، ونحمله اياهم اليهم » فان عنوان ثقاتنا اخص من عنوان الثقات ولعله يتناول خصوص الاشخاص المعتمدين شخصياً للامام ، والمؤتمنين من قبله فلا ...ل على الحجية في نطاق اوسع من ذلك .

وفي روايات هذه الطائفة ما لا مناقشة في دلالتها ، من قبيل ما رواه محمد بن عيسى : « قال : قلت لابي الحسن الرضا : جعلت فداك اني لا اكاد اصل اليك لاسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني ، فقال : نعم » ولما كان المرتكز في ذهن الراوي ان مناط التحويل هو الوثاقة ، وأقره الامام على ذلك دل الحديث على حجية خبر الثقة .

غير ان عدد الروايات التامة دلالة على هذا المنوال لا يبلغ مستوى التواتر لانه عدد محدود . نعم قد تبذل عنايات في تجميع ملاحظات توجب الاطمئنان الشخصي بصدور بعض هذه الروايات لمزايا في رجال سفدها ونحو ذلك .

والطريق الآخر لاثبات السنة هو السيرة وذلك بتقريبين .

الاول : الاستدلال بسيرة المتشرعة من اصحاب الأئمة على العمل باخبار الثقات وقد تقدم في الحلقة السابقة بيان الطريق لاثبات هذه السيرة ، كما تقدم كيفية استكشاف الدليل الشرعي عن طريق السيرة سواء كانت سيرة اولئك المتشرعة على ما ذكرناه بوصفهم الشرعي ، او بما هم عقلاء .

الثاني : الاستدلال بسيرة العقلاء على التعويل على اخبار الثقات ،

وذلك ان شأن العقلاء ـ سواء في مجال اغراضهم الشخصية التكوينية ، او في مجال الاغراض التشريعية وعلاقات الآمرين بالمأمورين ـ العمل بخبر الثقة ، والاعتماد عليه ، وهذا الشأن العام للعقلاء يوجب قريحة ، وعادة لو ترك العقلاء على سجيتهم لاعملوها في علاقاتهم مع الشارع ، ولعولوا على اخبار الثقات في تعيين احكامه وفي حالة من هذا القبيل لو ان الشارع كان لا يقر حجية خبر الثقة لتعين عليه الردع عنها حفاظاً على غرضه ، فعدم الردع حينئذٍ معناه التقرير ومؤداه الامضاء .

والفارق بين التقريبين ان التقريب الاول يتكفل مؤونة اثبات جري اصحاب الائمة فعلا على العمل بخبر الثقة ، بينما التقريب الثاني لا يدعي ذلك ، بل يكتفي باثبات الميل العقلائي العام الى العمل بخبر الثقة الامر الذي يفرض على الشارع الردع عنه ـ على فرض عدم الحجية ـ لئلا يتسرب هذا الميل الى مجال الشرعيات .

وهناك اعتراض يواجه الاستدلال بالسيرة ، وهو ان السيرة مردوع عنها بالآيات الناهية عن العمل بالظن الشاملة باطلاقها لخبر الواحد .

وتوجد عدة اجوبة على هذا الاعتراض :

الجواب الاول : ما ذكره المحقق النائيني ـ رحمه الله ـ من ان السيرة حاكمة على تلك الآيات لانها تخرج خبر الثقة عن الظن ، وتجعله علماً بناء على مسلك جعل الطريقية في تفسير الحجية .

ونلاحظ على ذلك :

اولا ـ انه اذا كان معنى الحجية جعل الامارة علما ، كان مفاد الآيات النافية لحجية غير العلم نفي جعلها علماً ، وهذا يعني ان مدلولها في عرض مدلول ما يدل على الحجية . وكلا المدلولين موضوعها ذات الظن فلا معنى لحكومته المذكورة .

ثانياً ـ ان الحاكم ان كان هو نفس البناء العقلائي فهذا غير معقول لان

الحاكم يوسع موضوع الحكم ، او يضيقه في الدليل المحكوم ، وذلك من شأن نفس جاعل الحكم المراد توسيعه ، او تضيقه ولا معنى لان يوسع العقلاء ، او يضيقون حكماً مجعولا من قبل غيرهم .

وان كان الحاكم الموسع والمضيق هو الشارع بامضائه للسيرة ، فهذا يعني انه لا بد لنا من العلم بالامضاء لكي نحرز الحاكم . والكلام في انه كيف يمكن احراز الامضاء مع وجود النواهي المذكورة الدالة على عدم الحجية ؟

الجواب الثاني : ما ذكره صاحب الكفاية ـ رحمه الله ـ من ان الردع عن السيرة بتلك العمومات الناهية غير معقول لانه دور ، وبيانه ان الردع بالعمومات عنها يتوقف على حجية تلك العمومات في العموم وهذه الحجية تتوقف على عدم وجود مخصص لها ، وعدم وجود مخصص يتوقف على كونها رادعة عن السيرة ، والا لكانت مخصصة بالسيرة ولسقطت حجيتها في العموم .

والجواب على ذلك ان توقف الردع بالعمومات على حجيتها في العموم صحيح غير ان حجيتها كذلك لا تتوقف على عدم وجود مخصص لها ، بل على عدم احراز المخصص ، وعدم احراز المخصص حاصل فعلا ما دامت السيرة ما لم يعلم بامضائها فلا دور .

الجواب الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني ـ رحمه الله ـ من ان ظهور العمومات المدعى ردعها لا دليل على حجيته ، لأن الدليل على حجية الظهور هو السيرة العقلائية ، ومع انعقادها على العمل بخبر الثقة لا يمكن انعقادها على العمل بالظهور المانع عن ذلك لان العمل بالمتناقضين غير معقول .

وهذا الجواب غريب لان انعقاد السيرة على العمل بالظهور معناه انعقادها على اكتشاف مراد المولى بالظهور ، وتنجزه بذلك ، وهذا لا ينافي استقرار عمل آخر لهم على خلاف ما تنجز بالظهور ، فالعمل العقلائي بخبر

الثقة ينافي مدلول الظهور في العمومات الناهية ولا ينافي نفس بنائهم على العمل بهذا الظهور وجعله كاشفاً وحجة[٤١].

فالصحيح في الجواب ان يقال انه ان ادعي كون العمومات رادعة عن سيرة المتشرعة المعاصرين للمعصومين من صحابة ومحدثين ، فهذا خلاف الواقع ، لاننا اثبتنا في التقريب الاول ان هذه السيرة كانت قائمة فعلا على الرغم من تلك العمومات . وهذا يعني انها لم تكن كافية للردع ، واقامة الحجة وان ادعي كونها رادعة عن السيرة العقلائية بالتقريب الثاني ، فقد يكون له وجه ، ولكن الصحيح مع هذا عدم صلاحيتها لذلك ايضاً ، لان مثل هذا الامر المهم لا يكتفي في الردع عنه عادة باطلاق دليل من هذا القبيل .

٣ ـ واما دليل العقل فله شكلان :

أ ـ **الشكل الاول** ويتلخص في الاستدلال على حجية الروايات الواصلة الينا عن طريق الثقات من الرواة بالعلم الاجمالي وبيانه : انا نعلم اجمالا بصدور عدد كبير من هذه الروايات عن المعصومين عليهم السلام ، والعلم الاجمالي منجز بحكم العقل كالعلم التفصيلي على ما تقدم في حلقة سابقة . فتجب موافقته القطعية ، وذلك بالعمل بكل تلك الروايات التي يعلم اجمالا بصدور قسط وافر منها .

وقد اعترض على هذا الدليل باعتراضين :

الاول ـ نقضي : وحاصله انه لو تم هذا ، لامكن بنفس الطريقة اثبات حجية كل خبر حتى اخبار الضعاف لاننا اذا لاحظنا مجموع الاخبار بما فيها الاخبار الموثقة وغيرها نجد انا نعلم اجمالا ايضاً بصدور عدد كبير منها ، فهل يلتزم بوجوب العمل بكل تلك الاخبار تطبيقاً لقانون منجزية العلم الاجمالي ؟

والجواب على هذا النقض ما ذكره صاحب الكفاية من انحلال احد

العلمين الاجماليين بالآخر وفقاً لقاعدة انحلال العلم الاجمالي الكبير ، بالعلم الاجمالي الصغير ـ المتقدمة في الحلقة السابقة ـ اذ يوجد لدينا علمان اجماليان : الاول : العلم الذي ابرز من خلال هذا النقض واطرافه كل الاخبار .

والثاني : العلم المستدل به واطرافه اخبار الثقات .

ولانحلال علم اجمالي بعلم اجمالي ثان وفقاً للقاعدة التي اشرنا اليها شرطان ـ كما تقدم في محله ـ :

احدهما : ان تكون اطراف الثاني بعض اطراف الاول .

والآخر : ان لا يزيد المعلوم بالاول عن المعلوم بالثاني ، وكلا الشرطين منطبقان في المقام فان العلم الاجمالي الثاني في المقام ـ اي العلم المستدل به على الحجة ـ اطرافه بعض اطراف العلم الاول الذي ابرز في النقض ، والمعلوم في الاول لا يزيد على المعلوم فيه فينحل الاول بالثاني وفقاً للقاعدة المذكورة .

الثاني ـ جواب حلي ، : وحاصله ان تطبيق قانون تنجيز العلم الاجمالي لا يحقق الحجية بالمعنى المطلوب في المقام ، وذلك :

اولاً ـ لان هذا العلم لا يوجب لزوم العمل بالاخبار المتكفلة للاحكام الترخيصية لأن العلم الاجمالي انما يكون منجزاً ، وملزماً في حالة كونه علماً اجمالياً بالتكليف لا بالترخيص بينما الحجية المطلوبة هي حجية خبر الثقة بمعنى كونه منجزاً إذا انبأ عن التكليف ، ومعذراً إذا انبأ عن الترخيص .

وثانياً ـ لان العمل باخبار الثقات على اساس العلم الاجمالي انما هو من اجل الاحتياط للتكاليف المعلومة بالاجمال .

ومن الواضح ان الاحتياط لا يسوغ ان يجعل خبر الثقة مخصصاً لعام ، أو مقيداً لمطلق في دليل قطعي الصدور ، فان التخصيص والتقييد معناه رفع اليد عن عموم العام ، او اطلاق المطلق في دليل قطعي الصدور ، ومعلوم الحجية .

ومن الواضح انه لا يجوز رفع اليد عما هو معلوم الحجية الا بحجية اخرى تخصيصاً ، او تقييداً ، فما لم تثبت حجية خبر الثقة لا يمكن التخصيص بها ، او التقييد ، فاذا ورد مطلق قطعي الصدور يدل على الترخيص في اللحوم مثلاً : وورد خبر ثقة على حرمة لحم الارنب لم يكن بالامكان الالتزام بتقييد ذلك المطلق بهذا الخبر ما لم تثبت حجيته بدليل شرعي اللهم الا ان يقال ان مجموعة العمومات ، والمطلقات الترخيصية في الادلة القطعية الصدور يعلم اجمالاً بطرق التخصيص والتقييد عليها ، فاذا لم تثبت حجية خبر الثقة بدليل خاص فسوف لن نستطيع ان نعين مواطن التخصيص والتقييد ، وهذا يجعلنا لا نعمل بها جميعاً تنفيذاً لقانون تنجيز العلم الاجمالي . وبهذا ننتهي الى طرح اطلاق ما دل على حلية اللحوم في المثال ، والتقيد احتياطاً بما دل على حرمة لحم الارنب مثلاً . وهذه نتيجة مشابهة للنتيجة التي ينتهي اليها عن طريق التخصيص والتقييد .

ب ـ الشكل الثاني للدليل العقلي ما يسمى بدليل الانسداد وهو ـ لو تم ـ يثبت حجية الظن بدون اختصاص بالظن الناشيء من الخبر فيكون دليلا على حجية مطلق الامارات الظنية بما في ذلك اخبار الثقات وقد بين ضمن مقدمات :

الاولى ـ انا نعلم اجمالا بتكاليف شرعية كثيرة في مجموع الشبهات ، ولا بد من التعرض لامتثالها بحكم تنجيز العلم الاجمالي .

الثانية ـ انه لا يوجد طريق معتبر ـ لا قطعي وجداني ، ولا تعبدي قام الدليل الشرعي الخاص على حجيته ـ يمكن التعويل عليه في تعيين مواطن تلك التكاليف ومحالها ، وهذا ما يعبر عنه بانسداد باب العلم والعلمي .

الثالثة ـ ان الاحتياط بالموافقة القطعية للعلم الاجمالي المذكور في المقدمة الاولى غير واجب ، لانه يؤدي الى العسر والحرج نظراً الى كثرة اطراف العلم الاجمالي .

الرابعة ـ انه لا يجوز الرجوع الى الاصول العملية في كل شبهة باجراء البراءة ونحوها[٢٤]، لأن ذلك على خلاف قانون تنجيز العلم الاجمالي .

الخامسة ـ انه ما دام لا يجوز اهمال العلم الاجمالي ، ولا يتيسر تعيين المعلوم الاجمالي بالعلم والعلمي ، ولا يراد منا الاحتياط في كل واقعة ، ولا يسمح لنا بالرجوع الى الاصول العملية فنحن إذن بين امرين : اما ان نأخذ بما نظنه من التكاليف ونترك غيرها ، واما ان نأخذ بغيرها ، ونترك المظنونات .

والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح فيتعين الاول ، وبهذا يثبت حجية الظن بما في ذلك اخبار الثقات .

ونلاحظ على هذا الدليل :

اولاً ـ انه يتوقف على عدم قيام دليل شرعي خاص على حجية خبر الثقة ، والا كان باب العلمي مفتوحاً وامكن باخبار الثقات تعيين التكاليف المعلومة بالاجمال فكأن دليل الانسداد ينتهي اليه حيث لا يحصل الفقيه على اي دليل شرعي خاص يدل على حجية بعض الامارات الشائعة .

وثانياً ـ ان العلم الاجمالي المذكور في المقدمة الاولى منحل بالعلم الاجمالي في دائرة الروايات الواصلة الينا عن طريق الثقات ، كما تقدم . والاحتياط التام في حدود هذا العلم الاجمالي ليس فيه عسر ومشقة .

وثالثاً ـ انا اذا سلمنا عدم وجوب الاحتياط التام ـ لانه يؤدي الى العسر والحرج ـ فهذا انما يقتضي رفع اليد عن المرتبة العليا من الاحتياط بالقدر الذي يندفع به العسر والحرج ، مع الالتزام بوجوب سائر مراتبه ، لان الضرورات تقدر بقدرها فيكون الاخذ بالمظنونات حينئذٍ باعتباره مرتبة من مراتب الاحتياط الواجبة واين هذا من حجية الظن . اللهم الا ان يدعى قيام الاجماع . على ان الشارع لا يرضى بابتناء التعامل مع الشريعة على اساس الاحتياط فاذا ضمت هذه الدعوى امكن ان نستكشف حينئذٍ انه جعل الحجية للظن .

وقد تلخص من استعراض ادلة الحجية ان الاستدلال بآية النبأ تام ، وكذلك بالسنة الثابتة بطريق قطعي كسيرة المتشرعة ، والسيرة العقلائية .

المرَحَلة الثانية

في تحديد دائرة حجية الاخبار

ونأتي الآن الى المرحلة الثانية في تحديد دائرة هذه الحجية ، وشروطها والتحقيق في ذلك ان مدرك حجية الخبر ان كان مختصاً بآية النبأ فهو لا يثبت سوى حجية خبر العادل خاصة ، ولا يشمل خبر الثقة غير العادل واما اذا لم يكن المدرك مختصاً بذلك وفرض الاستدلال بالسيرة والروايات ايضاً على ما تقدم فلا شك في وفاء السيرة والروايات باثبات الحجية لخبر الثقة ولو لم يكن عادلاً .

ومن هنا قد توقع المعارضة بالعموم من وجه بين ما دل على حجية خبر الثقة الشامل باطلاقه للثقة الفاسق ، ومنطوق آية النبأ الدال باطلاقه على عدم حجية خبر الفاسق ولو كان ثقة .

وقد يقال حينئذٍ بالتعارض والتساقط والرجوع الى اصالة عدم حجية خبر الثقة الفاسق إذ لم يتم الدليل على حجيته ، ولكن الصحيح انه لا اطلاق في منطوق الآية الكريمة لخبر الثقة الفاسق لان التعليل بالجهالة يوجب اختصاصه بموارد يكون العمل فيها بخبر الفاسق سفاهة وهذا يختص بخبر غير الثقة فلا تعارض اذن ، وبذلك يثبت حجية خبر الثقة دون غيره .

وهل يسقط خبر الثقة عن الحجية إذا وجدت امارة ظنية نوعية على كذبه ؟ وهل يرتفع خبر غير الثقة الى مستوى الحجية إذا توفرت امارة من هذا القبيل على صدقه ؟ فيه بحث وكلام ، وقد تقدم موجز عن تحقيق ذلك في الحلقة السابقة .

ولا شك في ان ادلة حجية خبر الثقة ، والعادل ، لا تشمل الخبر الحدسي المبني على النظر والاستنباط ، وانما تختص بالخبر الحسي المستند الى الاحساس بالمدلول كالاخبار عن نزول المطر ، او الاحساس بآثاره ولوازمه العرفية كالاخبار عن العدالة .

وعلى هذا فقول المفتي ليس حجية على المفتي الآخر بلحاظ ادلة حجية خبر الثقة لان اخباره بالحكم الشرعي ليس حسيا ، بل حدسياً واجتهادياً نعم هو حجة على مقلديه بدليل حجية قول اهل الخبرة والذكر .

ومن اجل ذلك يقال بان الشخص إذا اكتشف بحدسه ، واجتهاده قول المعصوم عن طريق اتفاق عدد معين من العلماء على الفتوى فاخبر بقول المعصوم استناداً الى اتفاق ذلك العدد لم يكن اخباره حجة في اثبات قول المعصوم ، لانه ليس اخباراً حسياً عنه وانما يكون حجة في اثبات اتفاق ذلك العدد من العلماء على الفتوى ـ اذا لم يعلم منه التسامح عادة في مثل ذلك ـ لان اخباره عن اتفاق هذا العدد حسي فان كان اتفاق هذا العدد يكشف في رأينا عن قول المعصوم استكشفناه والا فلا .

وعلى هذا الاساس نعرف الحال في الاجماعات المنقولة فانه كان يقال عادة ان نقل الاجماع حجة في اثبات الحكم الشرعي لانه نقل بالمعنى لقول المعصوم واخبار عنه . وقد اعترض على ذلك المحققون المتأخرون بانه ليس نقلاً حسياً لقول المعصوم ، بل هو نقل حدسي مبني على ما يراه الناقل من كشف اتفاق الفتاوى التي لاحظها عن قول المعصوم فلا يكون حجة في اثبات قول المعصوم بل في اثبات تلك الفتاوى فقط .

حجية الخبر مع الواسطة :

ولا شك في ان حجية الخبر تتقوم بركنين :

احدهما : بمثابة الموضوع لها وهو نفس الخبر .

والآخر : بمثابة الشرط وهو وجود اثر شرعي لمدلول الخبر لوضوح انه اذا لم يكن لمدلوله اثر كذلك فلا معنى للتعبد به وجعل الحجية له .

والحجية متأخرة رتبة عن الخبر تأخر الحكم عن موضوعه ، وعن افتراض اثر شرعي لمدلول الخبر تأخر المشروط عن شرطه . وعلى هذا الاساس قد يستشكل في شمول دليل الحجية للخبر مع الواسطة وتوضيح ذلك انا اذا سمعنا زرارة ينقل عن الامام ان السورة واجبة امكننا التمسك بدليل الحجية بدون شك ، لان كلا الركنين ثابت ، فان خبر زرارة ثابت لدينا وجداناً بحسب الفرض ، ومدلوله ذو أثر شرعي لانه يتحدث عن وجوب السورة ، واما اذا نقل شخص عن زرارة الكلام المذكور فقد يتبادر الى الذهن اننا نتمسك بدليل الحجية ايضاً وذلك بتطبيقه على الشخص الناقل عن زرارة اولا ، فان اخباره ثابت لنا وجداناً وعن طريق حجيته يثبت لدينا خبر زرارة ، كما لو كنا سمعنا منه وحينئذٍ نطبق دليل الحجية على خبر زرارة لاثبات كلام الامام ، ولكن قد استشكل في ذلك وقيل بان تطبيق دليل الحجية على هذا الترتيب مستحيل وبيان الاستحالة بتقريبين :

الاول ـ انه يلزم منه اثبات الحكم لموضوعه مع ان الحكم متأخر رتبة عن موضوعه وذلك لان خبر زرارة لم يثبت الا بلحاظ دليل الحجية مع انه موضوع للحجية المستفادة من ذلك الدليل وهذا معنى اثبات الحكم لموضوعه .

الثاني ـ انه يلزم منه اتحاد الحكم مع شروطه على الرغم من تأخر الحكم رتبة عن شرطه ، وذلك لان حجية خبر الناقل عن زرارة مشروطة بوجود اثر شرعي لما ينقله هذا الناقل وهو انما ينقل خبر زرارة ، ولا اثر شرعياً لخبر زرارة الحجية فقد صارت الحجية محققة لشرط نفسها .

وجواب كلا التقريبين : ان حجية الخبر مجعولة على نهج القضية الحقيقية على موضوعها ، وشرطها المقدر الوجود ، وفعلية الحجية المجعولة بفعلية الموضوع والشرط المقدر وتعدد الحجية الفعلية بتعددهما ، كما هو الشأن في سائر الاحكام المجعولة على هذا النحو .

وعليه فنقول : انه توجد في المقام حجيتان :

الاولى : حجية خبر الناقل عن زرارة .

والثانية : حجية خبر زرارة .

وما هو الموضوع للحجية الثانية هو خبر زرارة لم يثبت بالحجية الثانية ، بل بالحجية الاولى فلا يلزم المحذور المذكور في التقريب الاول ، كما ان الشرط المصحح للحجية الاولى وهو الاثر الشرعي يتمثل في الحجية الثانية لا في الحجية الاولى فلا يلزم المحذور المذكور في التقريب الثاني .

قاعدة التسامح في ادلة السُّنن :

ذكرنا ان موضوع الحجية ليس مطلق الخبر ، بل خبر الثقة على تفصيلات متقدمة ، ولكن قد يقال في خصوص باب المستحبات ، او الاحكام غير الالزامية عموماً ان موضوع الحجية مطلق الخبر ، ولو كان ضعيفاً استناداً الى روايات دلت على ان من بلغه عن النبي ثواب على عمل فعمله كان له مثل ذلك وان كان النبي لم يقله ، كصحيحة هشام ابن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام : « قال : من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له اجره وإن لم يكن على ما بلغه » بدعوى ان هذه الروايات تجعل الحجية لمطلق البلوغ في موارد المستحبات .

والتحقيق ان هذه الروايات فيها ـ بدواً ـ اربعة احتمالات :

الاول : ان تكون في مقام جعل الحجية لمطلق البلوغ .

الثاني : ان تكون في مقام انشاء استحباب واقعي نفسي ، على طبق البلوغ بوصفه عنواناً ثانوياً .

الثالث : ان تكون ارشاداً الى حكم العقل بحسن الاحتياط ، واستحقاق المحتاط للثواب .

الرابع : ان تكون وعداً مولوياً لمصلحة في نفس الوعد ، ولو كانت هذه المصلحة هي الترغيب في الاحتياط باعتبار حسنه عقلاً .

والفارق بين هذه الاحتمالات الاربعة من الناحية النظرية واضح . فالاحتمال الثالث يختلف عن الباقي في عدم تضمنه اعمال المولوية بوجه .

والاحتمالان الاخيران يختلفان عن الاولين في عدم تضمنهما جعل الحكم ، ويختلف الاول عن الثاني ـ مع اشتراكهما في جعل الحكم ـ في أن الحكم المجعول على الاول ظاهري ، وعلى الثاني واقعي .

واما الاثر العملي لهذه الاحتمالات فهو واضح ايضاً إذ لا يبرر الاحتمالان الاخيران الافتاء بالاستحباب بينما يبرر الاحتمالان الاولان ذلك .

ولكن قد يقال ـ كما عن السيد الاستاذ ـ : انه لا ثمرة عملية يختلف بموجبها الاحتمالان الاولان لانهما معاً يسوغان الفتوى بالاستحباب ولا فرق بينهما في الآثار ، ولكن التحقيق وجود ثمرات عملية يختلف بموجبها الاحتمال الاول عن الاحتمال الثاني خلافاً لما افاده ـ دام ظله ـ ونذكر فيما يلي جملة من الثمرات :

الثمرة الاولى : ان يدل خبر ضعيف على استحباب فعل ، وخبر ثقة على نفي استحبابه فاذا بني على الاحتمال الاول وقع التعارض بين الخبرين لحجية كل منهما بحسب الفرض ونظرهما معاً الى حكم واقعي واحد اثباتاً ونفياً . واذا بني على الاحتمال الثاني فلا تعارض لان الخبر الضعيف الحاكي عن الاستحباب لا يثبت مؤداه ليعارض الخبر النافي له ، بل هو بنفسه يكون موضوعاً لاستحباب واقعي مترتب على عنوان البلوغ ، والبلوغ محقق ، وكونه معارضاً لا ينافي صدق عنوان البلوغ فيثبت الاستحباب .

الثمرة الثانية : ان يدل خبر ضعيف على وجوب شيء فعلى الاحتمال الثاني لا شك في ثبوت الاستحباب لانه مصداق لبلوغ الثواب على عمل ، واما على الاحتمال الاول فلا يثبت شيء لان اثبات الوجوب بالخبر الضعيف

متعذر لعدم حجيته في اثبات الاحكام الالزامية ، واثبات الاستحباب به متعذر ايضاً لانه لا يدل عليه فكيف يكون طريقاً وحجة لاثبات غير مدلوله ، واثبات الجامع بين الوجوب الاستحباب به متعذر ايضاً لانه مدلول تحليلي للخبر فلا يكون حجة لاثباته عند من يرى ـ كالسيد الاستاذ ـ ان حجية الخبر في المدلول التحليلي متوقفة على حجيته في المدلول المطابقي بكامله .[٤٣]

الثمرة الثالثة : ان يدل خبر ضعيف على استحباب الجلوس في المسجد الى طلوع الشمس مثلا على نحو لا يفهم منه ان الجلوس بعد ذلك مستحب أولا .

فعلى الاحتمال الاول يجري استصحاب بقاء الاستحباب وعلى الثاني لا يجري لانه مجعول بعنوان ما بلغه ثواب عليه وهذا مقطوع الارتفاع لاختصاص البلوغ بفترة ما قبل الطلوع .

ومهما يكن فلا شك في ان الاحتمال الاول مخالف لظاهر الدليل كما تقدم في الحلقة السابقة فلا يمكن الالتزام بتوسعة دائرة حجية الخبر في باب المستحبات .





البَحثُ الثَالِث
في حجيَة الظهوُر

اقسام الدلالة :

الدليل الشرعي قد يكـون مدلـوله مـردداً بين امـرين ، او امور ، وكلهـا متكافئة في نسبتهـا اليه ، وهـذا هو المجمـل ، وقد يكـون مدلـوله متعينـاً في امر محدد ولا يحتمل مـدلولاً آخر بـدلا عنه ، وهـذا هو النص ، وقـد يكون قـابلا لاحـد مدلـولـين ، ولكن واحـداً منهـما هـو الـظاهـر عـرفـاً ، والمنسبق الى ذهن الانسان العرفي ، وهذا هو الدليل الظاهر .

امـا المجمل فيكـون حجة في اثبـات الجامـع بين المحتمـلات اذا كـان لـه على اجماله اثر قابل للتنجيز ما لم يحصل سبب من الخارج يبطل هذا التنجيـز ، اما بتعيين المراد من المجمل مباشرة ، وامـا بنفي احد المحتملين ، فـانه بضمـه الى المجمل يثبت كون المـراد منه المحتمـل الآخر ، وامـا بمجمل آخـر مردد بـين محتملين ، ويعلم بـان المـراد بـالمجملين معـاً معنى واحـد وليس هنـاك الا معنى واحد قابـل لهما معـاً فيحملان عليـه [٤٤] ، واما بقيـام دليل عـلى اثبات احـد محتملي المجمـل فانـه وان كان لا يكفي لتعيين المراد من المجمـل في حالـة عدم التنـافي

بين المحتملين ، ولكنه يوجب سقوط حجية المجمل في اثبات الجامع وعدم تنجزه ، لان تنجز الجامع بالمجمل انما هو لقاعدة منجزية العلم الاجمالي ، وهذه القاعدة لها اركان اربعة وفي مثل الفرض المذكور يختلّ ركنها الثالث، كما اوضحنا ذلك في الحلقة السابقة حيث ان احد المحتملين اذا ثبت بدليل فلا يبقى محذور في نفي المحتمل الاخر بالاصل العملي المؤمن .

واما النص فلا شك في لزوم العمل به ولا يحتاج الى التعبد بحجية الجانب الدلالي منه إذا كان نصاً في المدلول التصوري ، والمدلول التصديقي معاً .

دليل حجية الظهور :

واما الظاهر فظهوره حجة وهذه الحجية هي التي تسمى باصالة الظهور ، ويمكن الاستدلال عليها بوجوه :

الوجه الاول : الاستدلال بالسنة المستكشفة من سيرة المتشرعين من الصحابة ، واصحاب الأئمة عليهم السلام حيث كان عملهم على الاستناد الى ظواهر الادلة الشرعية في تعيين مفادها ، وقد تقدم في الحلقة السابقة توضيح الطريق لاثبات هذه السيرة .

الوجه الثاني : الاستدلال بالسيرة العقلائية على العمل بظواهر الكلام ، وثبوت هذه السيرة عقلائياً مما لا شك فيه لانه محسوس بالوجدان ، ويعلم بعدم كونها سيرة حادثة بعد عصر المعصومين إذ لم يعهد لها بديل في مجتمع من المجتمعات ، ومع عدم الردع الكاشف عن التقرير والامضاء شرعاً تكون هذه السيرة دليلاً على حجية الظهور .

الوجه الثالث : التمسك بما دل على لزوم التمسك بالكتاب والسنة ، والعمل بهما بتقريب ان العمل بظاهر الآية ، او الحديث مصداق عرفاً لما هو

المأمور به في تلك الادلة فيكون واجباً ، ومرجع هذا الوجوب الى الحجية .

وبين هذه الوجوه فوارق . فالوجه الثالث مثلاً بحاجة الى تمامية دليل على حجية الظهور ، ولو في الجملة دونهما لان مرجعه الى الاستدلال بظهور الاحاديث الآمرة بالتمسك واطلاقها ، فلا بد من فرض حجية هذا الظهور في الرتبة السابقة .

كما ان الوجهين الاولين يجب ان لا يدخل في تتميمهما التمسك بظهور حال المولى لاثبات الامضاء ، لأن الكلام الآن في حجيته ، كما اشرنا الى ذلك في الحلقة السابقة .

وقد يلاحظ على الوجه الاول ان سيرة المتشرعة وان كان من المعلوم انعقادها في ايام النبي (ص) والأئمة على العمل بظواهر الدليل الشرعي ، ولكن الشواهد التاريخية انما تثبت ذلك على سبيل الاجمال ولا يمكن التأكد من استقرار سيرتهم على العمل بالظواهر في جميع الموارد ، فهناك حالات تكون حجية الظهور اخفى من غيرها كحالة احتمال اتصال الظهور بقرينة متصلة فقد بنى المشهور على حجية الظهور في هذه الحالة خلافاً لما اخترناه في حلقة سابقة .

وهنا نقول ان مدرك الحجية اذا كان هو سيرة المتشرعة المعاصرين للمعصومين فكيف نستطيع ان نتأكد انها جرت فعلا على العمل بالظهور في هذه الحالة بالذات ، واما اذا كان مدرك الحجية السيرة العقلائية ، فيمكن للقائلين بالحجية ان يدعوا شمول الوجدان العقلائي لهذه الحالة ايضاً .

وقد يلاحظ على الوجه الثاني وهو الاستدلال بالسيرة العقلائية امران :

احدهما : انه قاصر عن الشمول لموارد وجود امارة معتبرة عقلائياً على خلاف الظهور ولو لم تكن معتبرة شرعاً ، كالقياس مثلا ـ لو قيل بان العقلاء يعتمدون عليه في رفع اليد عن الظهور ـ فلا يمكن اثبات حجية الظهور المبتلى بهذه الامارة على الخلاف بالسيرة العقلائية اذ لا سيرة من العقلاء على العمل

بمثل هذا الظهور فعلاً ـ اللهم ـ الا اذا استفيد من دليل اسقاطها عن الحجية تنزيلها منزلة العدم بلحاظ تمام الاثار . ولكن الصحيح ان هذا الكلام انما يتجه لو قيل بان الامضاء يتحدد بحدود العمل الصامت للعقلاء .

غير انك عرفت في الحلقة السابقة ان الامضاء يتجه الى النكتة المرتكزة التي هي اساس العمل وهي في المقام الحجية الاقتضائية للظهور مطلقاً . وكل حجة كذلك لا يرفع اليد عنها الا بحجة ، والمفروض عدم حجية الامارة على الخلاف شرعاً فيتعين العمل بالظهور .

والامر الآخر الذي يلاحظ على الوجه الاول ان السيرة العقلائية انما انعقدت على العمل بالظهور ، واتخاذه اساساً لاكتشاف المراد في المتكلم الاعتيادي الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة عادة والشارع ليس من هذا القبيل فان اعتماده على القرائن المنفصلة يعتبر حالة متعارفة ولا توجد حالات مشابهة في العرف لحالة الشارع ليلاحظ موقف العقلاء منها . وهذا الاعتراض انما قد يتجه اذا كان دليل الامضاء متطابقاً في الموضوع مع السيرة العقلائية . فكما ان السيرة العقلائية موضوعها المتكلم الاعتيادي الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة ، كذلك دليل الامضاء ، ولكن دليل الامضاء اوسع من ذلك لان السيرة العقلائية وان كانت مختصة بالمتكلم الاعتيادي الا انها تقتضي الجري على طبقها في كلمات الشارع ايضاً اما للعادة ، او لعدم الاطلاع الى فترة من الزمن على خروج الشارع في اعتماده على القرائن المنفصلة عن الحالة الاعتيادية ، وهذا يشكل خطراً على الاغراض الشرعية يحتم الردع لو لم يكن الشارع موافقاً على الاخذ بظواهر كلامه . ومن هنا يكشف عدم الردع عن اقرار الشارع لحجية الظهور في الكلام الصادر منه .

تشخيص موضوع الحجية :

ظهور الكلام في المعنى الحقيقي قسمان ـ كما تقدم ـ تصوري ، وتصديقي .

والظهور التصوري كثيراً ما لا ينثلم حتى في حالة قيام القرينة المتصلة على الخلاف . فاذا قال المولى : (اذهب الى البحر ، وخذ العلم منه) كانت الجملة قرينة على ان المراد بالبحر معنى آخر غير معناه الحقيقي وعلى الرغم من وجود القرينة فان الظهور التصوري لكلمة البحر في معناها الحقيقي لا يزول ، وانما يزول الظهور التصديقي في ارادة المتكلم لذلك المعنى الحقيقي ، ومن هنا صح القول بأن الظهور التصوري للفظ في معنى الحقيقي محفوظ حتى مع القرينة المتصلة على الخلاف . وان الظهور التصديقي له في ذلك منوط بعدم القرينة المتصلة غير انه محفوظ حتى مع ورود القرينة المنفصلة فان القرينة المنفصلة لا تحول دون تكون اصل الظهور التصديقي للكلام في ارادة المعنى الحقيقي وانما تسقطه عن الحجية ، كما مر بنا في حلقة سابقة .

وعلى ضوء التمييز بين الظهور التصوري ، والظهور التصديقي وبعد الفراغ عن حجية الظهور عقلائياً ، وعن سقوطها مع ورود القرينة لا بد من البحث عن تحديد موضوع هذه الحجية ، وكيفية تطبيقها على موضوعها وبهذا الصدد نواجه عدة محتملات بدواً :

المحتمل الاول : ان يكون موضوع الحجية هو الظهور التصوري مع عدم العلم بالقرينة على الخلاف متصلة ، او منفصلة .

المحتمل الثاني : ان يكون موضوع الحجية هو الظهور التصديقي مع عدم صدور القرينة المنفصلة ؟

المحتمل الثالث : ان يكون موضوع الحجية هو الظهور التصديقي الذي لا يعلم بوجود قرينة منفصلة على خلافه . والفارق بين هذا وسابقه ان عدم القرينة واقعاً دخيل في موضوع الحجية على الاحتمال الثاني ، وليس دخيلاً على الاحتمال الثالث بل يكفي عدم العلم بالقرينة .

وتختلف هذه الاحتمالات في كيفية تطبيق الحجية على موضوعها ، فانه على الاحتمال الاول تطبق حجية الظهور على موضوعها ابتداءً حتى في حالة احتمال القرينة المتصلة فضلاً عن المنفصلة لأن موضوعها هو الظهور

التصوري بحسب الفرض ، وهذا لا يتزعزع بالقرينة المتصلة المحتملة ، فضلاً عن المنفصلة ، كما عرفت فلا تحتاج اذن الا الى اصالة الظهور ، واما على الاحتمال الثاني فانما يمكن الرجوع الى اصالة الظهور مباشرة مع الجزم بعدم القرينة ، ولا يمكن الرجوع اليها كذلك مع احتمال القرينة المتصلة لان موضوع الحجية على هذا الاحتمال ـ الظهور التصديقي ـ وهو غير محرز مع احتمال القرينة المتصلة على الخلاف فلو قيل بحجية الظهور في هذه الحالة لكان اللازم اولاً افتراض اصل عقلائي ينفي القرينة المتصلة لكي ينقح موضوع اصالة الظهور باصالة عدم القرينة . وكذلك لا يمكن الرجوع الى اصالة الظهور مباشرة ـ على الاحتمال الثاني ـ مع احتمال القرينة المنفصلة لان المفروض انه قد أخذ عدمها في موضوع حجية الظهور ، فمع الشك فيها لا تحرز حجية الظهور بل يحتاج الى اصالة عدم القرينة اولاً لتنقيح موضوع الحجية في اصالة الظهور .

واما الاحتمال الثالث فهو كالاحتمال الثاني ، في عدم امكان الرجوع الى اصالة الظهور مباشرة ، مع احتمال القرينة المتصلة لان موضوع الحجية وهو الظهور التصديقي غير محرز مع هذا الاحتمال ، الا ان الاحتمال الثالث يختلف عن سابقه في امكان الرجوع الى اصالة الظهور مباشرة مع احتمال القرينة المنفصلة . لان موضوع الحجية ـ على الاحتمال الثالث ـ محرز حتى مع هذا الاحتمال بينما لا يمكن محرزاً معه على الاحتمال الثاني .

والتحقيق في تمحيص هذه الاحتمالات ، ان الاحتمال الاول ساقط لأن المقصود من حجية الظهور ، تعيين مراد المتكلم بظهور كلامه وهي انما تناط عقلائياً بالحيثية الكاشفة عن هذا المقصود إذ ليس مبنى العقلاء في الحجية على التعبد المحض ، وما يكشف عن المراد ليس هو الظهور التصوري ، بل التصديقي فاناطة الحجية بغير حيثية الكشف بلا موجب عقلائياً فيتعين ان يكون موضوع الحجية هو الظهور التصديقي .

كما ان الاحتمال الثاني ساقط ايضاً ، باعتبار انه يفترض الحاجة في مورد

الشك في القرينة المنفصلة الى اجراء اصالة عدم القرينة اولا ، ثم اصالة الظهور مع ان نفي القرينة المنفصلة عند احتمالها لا مبرر له عقلائياً ، الا كاشفية الظهور التصديقي عن ارادة مفاده وان ما قاله يريده ، وهي كاشفية مساوقة لنفي القرينة المنفصلة .

وحيث ان الاصول العقلائية تعبر عن حيثيات من الكشف المعتبرة عقلائياً وليست مجرد تعبدات بحتة فلا معنى حينئذٍ لافتراض اصالةعن القرينة ، ثم اصالة الظهور بل يرجع الى اصالة الظهور مباشرة ، لان كاشفيته هي المناط في نفي القرينة المنفصلة ، لا انها مترتبة على نفي القرينة باصل سابق .

وهكذا يتعين الاحتمال الثالث ، وعليه فان علم بعدم القرينة مطلقاً ، او بعدم القرينة المتصلة خاصة مع الشك في المنفصلة رجعنا الى اصالة الظهور ابتداء وان شك في القرينة المتصلة ، فهناك ثلاث صور :

الصورة الاولى : ان يكون الشك في وجودها لاحتمال غفلة السامع عنها . وفي هذه الحالة تجري اصالة عدم الغفلة لانها على خلاف العادة ، وظهور الحال وبها تنفى القرينة ، وبالتالي ينقح الظهور الذي هو موضوع الحجية . ونسمي اصالة عدم الغفلة في هذه الصورة باصالة عدم القرينة لانه بها تنتفي القرينة .

الصورة الثانية : ان يكون الشك في وجودها لاحتمال اسقاط الناقل لها . وفي هذه الحالة يمكن نفيها بشهادة الراوي المفهومة من كلامه ، ولو ضمناً بانه استوعب في نقله تمام ما له دخل في افادة المرام ، وبذلك يحرز موضوع اصالة الظهور .

الصورة الثالثة : ان يكون الشك في وجودها غير ناشيء من احتمال الغفلة ، ولا من الاسقاط المذكور فلا يمكن الرجوع الى اصالة الظهور ابتداء للشك في موضوعها وهو الظهور التصديقي ، ولا يمكن تنقيح موضوعها باجراء اصالة عدم القرينة لانه لا توجد حيثية كاشفة عقلائياً عن عدم القرينة

المحتملة لكي يعتبرها العقلاء ، ويبنون على اصالة عدم القرينة ، وبهذا نعرف ان احتمال القرينة المتصلة في مثل هذه الحالة يوجب الاجمال .

وبما ذكرناه اتضح ان اصالة الظهور ، واصالة عدم القرينة كل منهما اصل عقلائي في مورده ، فالاول يجري في كل مورد احرزنا فيه الظهور التصديقي وجداناً ، او باصل عقلائي آخر ، والثاني يجري في كل مورد شك فيه في القرينة المتصلة لاحتمال الغفلة ، ولا يرجع احد الاصلين الى الآخر خلافاً للشيخ الانصاري (رحمه الله) حيث ارجع اصالة الظهور ، الى اصالة عدم القرينة ، ولصاحب الكفاية (رحمه الله) حيث ارجع اصالة عدم القرينة الى اصالة الظهور .

الظهور الذاتي ، والظهور الموضوعي :

الظهور سواء كان تصورياً ، او تصديقياً تارة يراد به الظهور في ذهن انسان معين وهذا هو الظهور الذاتي ، واخرى يراد به الظهور بموجب علاقات اللغة ، واساليب التعبير العام ، وهذا هو الظهور الموضوعي . والاول يتأثر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن التي تختلف من فرد الى آخر تبعاً الى أنسه الذهني ، وعلاقاته بخلاف الثاني الذي له واقع محدد يتمثل في كل ذهن يتحرك بموجب علاقات اللغة ، واساليب التعبير العام ، وما هو موضوع الحجية الظهور الموضوعي لان هذه الحجية قائمة على اساس ان ظاهر حال كل متكلم ارادة المعنى الظاهر من اللفظ ومن الواضح ان ظاهر حاله باعتباره انساناً عرفياً ارادة ما هو المعنى الظاهر موضوعياً لا ما هو الظاهر نتيجة لملابسات شخصية في ذهن هذا السامع او ذاك .

واما الظهور الذاتي وهو ما قد يعبر عنه بالتبادر ، او الانسباق فيمكن ان يقال بانه امارة عقلائية على تعيين الظهور الموضوعي فكل انسان اذا انسبق الى ذهنه معنى مخصوص من كلام ولم يجد بالفحص شيئاً محدداً شخصياً يمكن ان يفسر ذلك الانسباق فيعتبر هذا الانسباق دليلا على الظهور الموضوعي .

وبهذا ينبغي ان يميز بين التبادر على مستوى الظهور الذاتي ، والتبادر على مستوى الظهور الموضوعي .

فالاول : كاشف عن الظهور الموضوعي وبالتالي عن الوضع .

والثاني : كاشف إنّي تكويني ـ مع عدم القرينة ـ عن الوضع .

الظهور الموضوعي في عصر النص :

لا شك في ان ظواهر اللغة والكرم تتطور ، وتتغير على مرّ الزمن بفعل مؤثرات مختلفة لغوية ، وفكرية ، واجتماعية . فقد يكون ما هو المعنى الظاهر في عصر صدور الحديث مخالفاً للمعنى الظاهر في عصر السماع الذي يراد العمل فيه بذلك الحديث ، وموضوع حجية الظهور في عصر صدور الكلام لا في عصر السماع المغاير له لانها حجية عقلائية قائمة على اساس حيثية الكشف والظهور الحالي .

ومن الواضح ان ظاهر حال المتكلم ارادة ما هو المعنى الظاهر فعلا في زمان صدور الكلام منه وعليه فنحن بالتبادر نثبت ـ بطريق الإنّ ـ الظهور الذاتي ، وبالظهور الذاتي نثبت الظهور الموضوعي في عصر السماع ويبقى علينا ان نثبت ان الظهور الموضوعي في عصر السماع ، مطابق للظهور الموضوعي في عصر الكلام الذي هو موضوع الحجية وهذا ما نثبته بأصل عقلائي يطلق عليه اصالة عدم النقل وقد نسميه باصالة الثبات في اللغة ، وهذا الاصل العقلائي يقوم على اساس ما يخيل لابناء العرف ، نتيجة للتجارب الشخصية ـ من استقرار اللغة وثباتها ، فان الثبات النسبي ،والتطور البطيء للغة يوحي للافراد الاعتياديين بفكرة عدم تغيرها وتطابق ظواهرها على مر الزمن ، وهذا الايحاء وان كان خادعاً ، ولكنه على اي حال ايحاء عام استقر بموجبه البناء العقلائي على الغاء احتمال التغيير في الظهور باعتباره حالة استثنائية نادرة تنفى بالاصل ، وبامضاء الشارع للبناء

المذكور نثبت شرعية اصالة عدم النقل ، او اصالة الثبات ، ولا يعني الامضاء تصويب الشارع للايحاء المذكور ، وانما يعني من الناحية التشريعية جعله احتمال التطابق حجة ما لم يقم دليل على خلافه .

ولا شك ايضاً في ان المتشرعة الذين عاصروا المعصومين خلال اجيال عديدة طيلة قرنين ونصف من الزمان ، كانت سيرتهم على العمل باصالة عدم النقل ، وعلى الاستناد في اواسط هذه الفترة واواخرها الى ما يرونه من ظواهر الكلام الصادر في بدايات تلك الفترة مع انها كانت فترة حافلة بمختلف المؤثرات ، والتجديدات الاجتماعية ، والفكرية التي قد يتغير الظهور بموجبها .

ولكن اصالة عدم النقل لا تجري فيما إذا علم بأصل التغير في الظهور او الوضع ، وشك في تاريخه لعدم انعقاد البناء العقلائي في هذه الحالة على افتراض عدم النقل في الفترة المشكوكة ، والسر في ذلك ان البناءات العقلائية انما تقوم على اساس حيثيات كشف عامة نوعية فحينما يلغى احتمال النقل عرفاً يستند العقلاء في تبرير ذلك الى ان النقل حالة استثنائية في حياة اللغة بحسب نظرهم ، واما حيث تثبت هذه الحالة الاستثنائية فلا تبقى حيثية كشف مبررة للبناء على نفي احتمال تقدمها .

بل لا يخلو التمسك باصالة عدم النقل من اشكال في الموارد التي علم فيها بوجود ظروف معينة بالامكان ان تكون سبباً في تغير مدلول الكلمة ، وانما المتيقن منها عقلائياً حالات الاحتمال الساذج للتغير والنقل .

التفصيلات في الحجية :

توجد عدة اقوال تتجه الى التفصيل في حجية الظهور ـ وقد اشرنا الى احدها في الحلقة السابقة ـ ونذكر فيما يلي اثنين من تلك الاقوال .

القول الاول : التفصيل بين المقصود بالافهام وغيره . فالمقصود بالافهام يعتبر الظهور حجة بالنسبة اليه لان احتمال القرينة المتصلة على الخلاف

بالنسبة اليه لا موجب له ـ مع عدم احساسه بها ـ الا احتمال غفلته عنها فينفى ذلك باصالة عدم الغفلة باعتبارها اصلاً عقلائياً ، واما غيره فاحتماله للقرينة لا ينحصر منشؤه بذلك بل له منشأ آخر وهو احتمال اعتماد المتكلم على قرينة ، ثم التواطؤ عليها بصورة خاصة بينه وبين المقصود بالافهام خاصة ، وهذا الاحتمال لا تجدي اصالة عدم الغفلة لنفيه فلا يكون الظهور حجة في حقه .

وقد اعترض على ذلك جملة من المحققين بان اصالة عدم القرينة اصل عقلائي برأسه ، يجري لنفي احتمال القرينة في الحالة المذكورة ، وليس مردها الى اصالة عدم الغفلة ليتعذر اجراؤها في حق غير المقصود بالافهام الذي يحتمل تواطؤ المتكلم مع من يقصد افهامه على القرينة .

والتحقيق ان هذا المقدار من البيان لا يكفي لان الاصل العقلائي لا بد ان يستند الى حيثية كشف نوعية ، لئلا يكون اصلاً تعبدياً على خلاف المرتكزات العقلائية، وهي متوفرة لنفي احتمال القرينة المتصلة الناشىء من احتمال غفلة السامع عنها . فإذا اريد نفي احتمال القرينة المتصلة الناشىء من سائر المناشىء ايضاً باصل عقلائي فلا بد من ابراز حيثية كشف نوعية تنفي ذلك ، وعلى هذا الاساس ينبغي ان نفتش عن مناشىء احتمال ارادة خلاف الظاهر عموماً ، وملاحظة مدى امكان نفي كل واحد منها بحيثية كشف نوعية مصححة لاجراء اصل عقلائي مقتض لذلك . ومن هنا نقول : ان شك الشخص غير المقصود بالافهام في ارادة المتكلم للمعنى الظاهر ينشأ من أحد أمور :

الاول : احتمال كون المتكلم متستراً بمقصوده ، وغير مريد لتفهيمه بكلامه .

الثاني : احتمال كونه معتمداً على قرينة منفصلة .

الثالث : احتمال كونه معتمداً على قرينة متصلة غفل عنها السامع .

الرابع : احتمال كونه معتمداً على قرينة ذات دلالة خاصة متفق عليها بين المتكلم ، وشخص آخر كان نظر المتكلم اليه .

الخامس : احتمال وجود قرينة متصلة التفت اليها السامع ، ولكنه لم ينقلها الينا ولو من اجل انها كانت متمثلة في لحن الخطاب ، او قسمات وجه المتكلم ، ونحو ذلك مما لا يعتبر لفظاً .

والفرق بين المقصود بالافهام وغيره . ان المقصود بالافهام لا يوجد الاحتمال الاول بشأنه ، وكذلك الاحتمال الرابع ، كما ان الاحتمال الخامس غير موجود في شأن السامع المحيط بالمشهد سواء كان مقصوداً بالافهام ، أولا .

وحجية الظهور في حق غير السامع ممن لم يقصد افهامه تتوقف على وجود حيثيات كشف مبررة عقلائية لإلغاء الاحتمالات الخمسة بشأنه وهي موجودة فعلاً بالبيان التالي :

اما الاحتمال الاول فينفى بظهور حال المتكلم في كونه في مقام تفهيم مراده بكلامه .

واما الاحتمال الثاني فينفى بظهور حاله في ان ما يقوله يريده ، اي انه في مقام تفهيم مراده بشخص كلامه .

واما الاحتمال الثالث فينفى باصالة عدم الغفلة .

واما الاحتمال الرابع وهو ما ابرزه المفصل فينفى بظهور حال المتكلم العرفي في استعمال الادوات العرفية للتفهيم ، والجري وفق اساليب التعبير العام .

واما الاحتمال الخامس فينفى بشهادة الناقل ـ ولو ضمناً ـ بعدم حذف ماله دخل من القرائن الخاصة في فهم المراد .

القول الثاني : وتوضيحه ان ظهور الكلام يقتضي بطبعه حصول الظن ـ

على الاقل ـ بان مراد المتكلم هو المعنى الظاهر لانه امارة ظنية كاشفة عن ذلك ، فاذا لم تحصل امارة ظنية على خلاف ذلك اثر الظهور فيما يقتضيه ، وحصل الظن الفعلي بالمراد وإذا حصلت امارة ظنية على الخلاف وقع التزاحم بين الامارتين ، فقد لا يحصل حينئذ ظن فعلي بارادة المعنى الظاهر ، بل قد يحصل الظن على خلاف الظهور تأثراً بالامارة الظنية المزاحمة .

وعلى هذا فقد يستثنى من حجية الظهور حالة الظن الفعلي بعدم ارادة المعنى الظاهر ، بل قد يقال بان حجية الظهور اساساً مختصة بصورة حصول الظن الفعلي على وفق الظهور . ويمكن تبرير هذا القول بان حجية الظهور ليست حكماً تعبدياً وانما هي على اساس كاشفية الظهور ، فلا معنى لثبوتها في فرض عدم تأثير الظهور في الكشف الظني الفعلي على وفقه .

وقد اعترض الاعلام على هذا التفصيل بان مدرك الحجية بناء العقلاء ، والعقلاء لا يفرقون بين حالات الظن بالوفاق وغيرها ، بل يعملون بالظهور فيها جميعاً ، وهذا يكشف عن الحجية المطلقة .

وهذا الاعتراض من الاعلام قد يبدو غير صحيح بمراجعة حال الناس ، فانا نجد ان التاجر لا يعمل بظهور كلام تاجر آخر في تحديد الاسعار ، إذا ظن بانه لا يريد ما هوظاهر كلامه ، وان المشتري لا يعتمد على ظهور كلام البائع في تحديد وزن السلعة إذا ظن بانه يريد غير ما هو ظاهر كلامه وهكذا .

ومن هنا عمّق المحقق النائيني (رحمه الله) اعتراض الاعلام إذ ميز بين العمل بالظهور في مجال الاغراض التكوينية الشخصية ، والعمل به في مجال الامتثال ، وتنظيم علاقات الآمرين بالمأمورين .

ففي المجال الاول لا يكتفى بالظهور لمجرد اقتضائه النوعي ما لم يؤثر هذا الاقتضاء في درجة معتد بها من الكشف الفعلي ، وفي المجال الثاني يكتفى بالكشف النوعي الاقتضائي للظهور تنجيزاً ، وتعذيراً ، ولو لم يحصل ظن

فعلي بالوفاق ، أو حصل ظن فعلي بالخلاف .

والامثلة المشار اليها تدخل في المجال الاول لا الثاني

وهذا الكلام وان كان صحيحاً ، وتعميقاً لاعتراض الاعلام ، ولكنه لا يبرز نكتة الفرق بين المجالين ، ولا يحل الشبهة التي يستند اليها التفصيل على النحو الذي شرحناه آنفاً .

فالتحقيق الذي يفي بذلك ان يقال ان ملاك حجية الظهور هو كشفه ، ولكن لا كشفه عند المكلف ، بل كشفه في نظر المولى ، بمعنى ان المولى حينما يلحظ ظواهر كلامه فتارة يلحظها بنظرة تفصيلية فيستطيع بذلك ان يميز بصورة جازمة ما اريد به ظاهره عن غيره لانه الأعرف بمراده ، واخرى يلحظها بنظرة اجمالية ، فيرى ان الغالب هو ارادة المعنى الظاهر ، وذلك يجعل الغلبة كاشفاً ظنياً عند المولى عن ارادة المعنى الظاهر بالنسبة الى كل كلام صادر منه حينما يلحظه بنحو الاجمال ، وهذا الكشف هو ملاك الحجية لوضوح ان حجية الامارة حكم ظاهري وارد لحفظ الاغراض الواقعية الاكثر اهمية ، وهذه الاهمية قد اكتسبتها الاغراض الواقعية التي تحفظها الامارة المعتبرة بلحاظ قوة الاحتمال ، كما تقدم في محله .

ومن الواضح ان قوة الاحتمال المؤثرة في اهتمام المولى انما هي قوة احتماله ، لا قوة احتمال المكلف . فمن هنا تناط الحجية بحيثية الكشف الملحوظة للمولى وهي الظهور لا بالظن الفعلي لدى المكلف ، وعلى هذا الاساس اختلف مجال الاغراض التكوينية عن مجال علاقات الآمرين بالمامورين ، إذ المناط في المجال الاول كاشفيته الظهور لدى نفس العامل به فقد يكون منوطاً بحصول الظن له ، والمناط في المجال الثاني مقدار كشفه لدى الآمر الموجب لشدة اهتمامه الداعية [illegible] الحجية .

الخلط بين الظهور والحجية :

اتضح مما تقدم ان مرتبة الظهور التصوري متقومة بالوضع ، ومرتبة الظهور التصديقي بلحاظ الدلالة التصديقية الاولى ، والدلالة التصديقية الثانية متقومة بعدم القرينة المتصلة لان ظاهر حال المتكلم انه يفيد مراده بشخص كلامه ، فاذا كانت القرينة متصلة دخلت في شخص الكلام ولم يكن ارادة ما تقتضيه منافياً للظهور الحالي .

واما عدم القرينة المنفصلة فلا دخل له في اصل الظهور وليس مقوماً له ، وانما هو شرط في استمرار الحجية بالنسبة اليه .

ومن هنا يتضح وجه الخلط في كلمات جملة من الاكابر الموهمة ، لوجود ثلاث رتب من الظهور كلها سابقة على الحجية ككلام المحقق النائيني رحمه الله .

الاولى : مرتبة الظهور التصوري .

الثانية : مرتبة الظهور التصديقي على نحو يسوغ لنا التأكيد على انه قال كذا وفقاً لهذا الظهور .

الثالثة : مرتبة الظهور التصديقي الكاشف عن مراده الواقعي على نحو يسوغ لنا التأكيد على انه اراد كذا وفقاً لهذه المرتبة من الظهور .

والاولى لا تتقوم بعدم القرينة ، والثانية تتقوم بعدم القرينة المتصلة ، والثالثة تتقوم بعدم القرينة مطلقاً ولو منفصلة .

والحجية حكم مترتب على المرتبة الثالثة من الظهور فمتى وردت القرينة المنفصلة ـ فضلاً عن المتصلة ـ هدمت المرتبة الثالثة من الظهور ، ورفعت بذلك موضوع الحجية .

وهـذا الكلام لا يمكن قبـوله بـظاهره ، فـانه وان كـان على حق في جعـل الـظهور التصـديقي موضـوعاً للحجيـة كما تقـدم . غير ان الـظهور التصـديقي للكـلام في ارادة المعنى الحقيقي استعمـالاً جـديـاً ليس متقـومـاً بعـدم القـرينـة المنفصلة ، بـل بعدم القـرينة المتصلة فقط لان هـذا الظهـور منشؤه ظهور حـال المتكلم في التـطابق بين المـدلـول التصـوري لكلامـه ، والمـدلـول التصـديقي ، والتطابق بين المدلول التصـديقي الاول ، والمدلـول التصديقي الثـاني . والمنظور في هـذين التطابقـين شخص الكلام بكـل ما يتضمنـه من خصوصيـات ، فـإذا اكتمل شخص الكلام ، وتحدد مدلـوله التصـوري والمعنى المستعمل فيـه ، تنجز ظهـور حال المتكلم في ان مـا قالـه ، ومـا استعمـل فيـه اللفظ هـو المـراد جـداً ومجيء القرينة المنفصلة تكذيب لهذا الظهور الحـالي لا انه يعني نفيـه موضـوعاً ، ولهـذا كان الاعتمـاد على القـرينة المنفصلة خـلاف الاصل العقـلائي لان ذلـك عـلى خلاف الـظهور الحـالي ، ولو كـان الاعتمـاد عليهـا وورودهـا يـوجب نفي المـرتبة التي هي مـوضوع الحجيـة من الظهـور لما كـان ذلك عـلى خلاف الـطبع ولكـان حالـه حال الاعتمـاد على القـرائن المتصلة التي تمنع عن انعقـاد الظهـور التصديقي على طبق المدلول التصوري .

الظهور الحالي :

وكما ان الظهور اللفظي حجة ، كذلـك ظهور الحـال ، ولو لم يتجسـد في لفظ ايضاً ، فكلما كان للحال مدلـول عرفي ينسبق اليـه ذهن الملاحظ اجتمـاعياً اخـذ به غـير ان اثبات الحجيـة لهذه الـظواهر غـير اللفظية لا يمكن ان يكـون بسيرة المتشرعة وقيامهـا فعلاً في عصـر المعصومـين على العمـل في مقام استنبـاط الاحكام بظواهر الافعال ، والاحـوال غير اللفـظية لان طريق اثبات قيـامها في الظواهر اللفظية قـد لا يمكن تطبيقـه في المقام لعـدم شيوع ووفـرة هذه الـظواهر الحالية المجـردة عن الالفاظ لتنتـزع السيرة من الحـالات المتعددة ، كـما لا يمكن

ان يكون اثبات الحجية لها بالادلة اللفظية الآمرة بالتمسك بالكتاب واحاديث النبي (ص) والأئمة (ع) ، كما هو واضح لعدم كونها كتاباً ، ولا حديثاً ، وانما الدليل هو السيرة العقلائية على ان لا يدخل في اثبات امضائها التمسك بظهور حال المولى ، وسكوته في التقرير والامضاء لان الكلام في حجية هذا الظهور .

الظهور التضمني :

إذا كان للكلام ظهور في مطلب ، فظهوره في ذلك المطلب بكامله ظهور استقلالي ، وله ظهور ضمني في كل جزء من اجزاء ذلك المطلب .

ومثال ذلك اداة العموم في قولنا : « اكرم كل من في البيت » ونفرض ان في البيت مائة شخص فلأداة العموم ظهور في الشمول للمائة باعتبار دلالتها على الاستيعاب ، ولها ظهور ضمني في الشمول لكل واحد من وحدات هذه المائة ، ولا شك في حجية كل ظواهرها الضمنية . ولكن إذا ورد مخصص منفصل دل على عدم وجوب بعض افراد العام ، ولنفرض ان هذا البعض يشمل عشرة من المائة فهذا يعني ان بعض الظواهر الضمنية سوف تسقط عن الحجية لمجيء المخصص . والسؤال هنا هو ان الظواهر الضمنية الاخرى التي تشمل التسعين الباقين ، هل تبقى على الحجية او لا ؟ فان قيل بالاول كان معناه ان الظهور التضمني غير تابع للظهور الاستقلالي في الحجية ، وان قيل بالثاني كان معناه التبعية ، كما تكون الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحجية . والاثر العملي بين القولين انه على الاول نتمسك بالعام لاثبات الحكم لتمام من لم يشملهم التخصيص ، وعلى الثاني تسقط حجية الظواهر التضمنية جميعاً ولا يبقى دليل حينئذ على ان الحكم هل يشمل تمام الباقي او لا ؟

وقد ذهب بعض الاصوليين إلى سقوط الظواهر ، والدلالات التضمنية

جميعاً عن الحجية ، وذلك لان ظهور الكلام في الشمول لكل واحد من المائة في المثال المذكور ، انما هو باعتبار نكتة واحدة وهي الظهور التصديقي لأداة العموم في انها مستعملة في معناها الحقيقي وهو الاستيعاب . وبعد ان علمنا ان الاداة لم تستعمل في الاستيعاب بدليل ورود المخصص ، واخراج عشرة من المائة نستكشف ان المتكلم خالف ظهور حاله ، واستعمل اللفظ في المعنى المجازي وبهذا تسقط كل الظواهر الضمنية عن الحجية لانها كانت تعتمد على هذا الظهور الحالي الذي علم بطلانه ، وفي هذه الحالة يتساوى افتراض ان تكون الاداة في المثال مستعملة في التسعين أو في تسعة وثمانين لان كلاً منهما مجاز ، وأي فرق بين مجاز ومجاز ؟

وقد أجاب على ذلك جملة من المحققين كصاحب الكفاية ـ رحمه الله ـ بان المخصص المنفصل لا يكشف عن مخالفة المتكلم لظهور حاله في استعمال الاداة في معناها الحقيقي ، وانما يكشف فقط عن عدم تعلق ارادته الجدية باكرام الافراد الذين تناولهم المخصص ، فبالامكان الحفاظ على هذا الظهور وهو ما كنا نسميه بالظهور التصديقي الاول فيما تقدم ، ونتصرف في الظهور التصديقي الثاني وهو ظهور حال المتكلم في ان كل ما قاله ، وابرزه باللفظ مراد له جداً ، فان هذا الظهور لو خلي وطبعه يثبت ان كل ما يدخل في نطاق المعنى المستعمل فيه فهو مراد جداً . غير ان المخصص يكشف عن ان بعض الافراد ليسوا كذلك فكل فرد كشف المخصص عن عدم شمول الارادة الجدية لهم نرفع اليد عن الظهور التصديقي الثاني بالنسبة اليه ، وكل فرد لم يكشف المخصص عن ذلك فيه نتمسك بالظهور التصديقي الثاني ، لاثبات حكم العام له .

وفي بادىء الامر قد يخطر في ذهن الملاحظ ان هذا الجواب ليس صحيحاً لانه لم يصنع شيئاً سوى انه نقل التبعيض في الحجية من مرحلة الظهور التصديقي الاول ، الى مرحلة الظهور التصديقي الثاني . فاذا كان الظهور التضمني غير تابع للظهور الاستقلالي في الحجية فلماذا لا نعمل على

التبعيض في مرحلة الظهور التصديقي الاول ؟ واذا كان تابعاً له كذلك فكيف نعمله في مرحلة الظهور التصديقي الثاني ، ونلتزم بحجية بعض متضمناته دون بعض .

وردنا على هذه الملاحظة ان فذلكة الجواب ، ونكتة نقل التبعيض من مرحلة الى مرحلة هي ان الظواهر الضمنية في مرحلة الظهور التصديقي الاول مترابطة ، ولها نكتة واحدة ، فان ثبت بطلان تلك النكتة لم يسلم شيء من تلك الظواهر الضمنية ، والنكتة هي ظهور حال المتكلم في انه يستعمل اللفظ استعمالاً حقيقياً ، فان هذا هو الذي يجعلنا نستظهر ان هذا الفرد من المائة داخل في نطاق الاستعمال ، وذاك داخل وهكذا . فاذا علمنا بان اللفظ قد استعمل مجازاً ، وان المتكلم قد خالف ظهوره الحالي المذكور فلا موجب بعد ذلك لافتراض ان هذا الفرد أو ذاك داخل في نطاق الاستعمال ، وهذا خلافاً للظواهر الضمنية في مرحلة الظهور التصديقي الثاني ، فان نكتة كل واحدة منها مستقلة عن نكتة الباقي فان كل جزء من اجزاء مدلول الكلام - اي المعنى المستعمل فيه - ظاهر في الجدية ، فاذا علمنا ببطلان هذا الظهور في بعض اجزاء الكلام فلا يسوغ ذلك رفع اليد عن ظهور الاجزاء الاخرى من مدلول الكلام في الجدية ، وهكذا يثبت ان العام حجة في الباقي .

ومن الجدير بالذكر الاشارة الى ان الاستشكال في حجية العام في تمام الباقي بعد التخصيص - على النحو المتقدم - انما اثير في المخصصات المنفصلة دون المتصلة ، نظراً الى انه في حالات المخصص المتصل ، كما في « اكرم كل من في البيت الا العشرة » تكون الاداة مستعملة في استيعاب افراد مدخولها حقيقة غير ان المخصص المتصل يساهم في تعيين هذا المدخول وتحديده فلا تجوز ليقال اي فرق بين مجاز ومجاز .

وعلى اي حال فبالنسبة الى الصيغة الاساسية للمسألة المطروحة ، وهي حجية الظهور التضمني ، اتضح ان الظواهر التضمنية اذا كانت جميعاً بنكتة واحدة ، وعلم ببطلان تلك النكتة سقطت عن الحجية كلها ، واذا كانت

استقلالية في نكاتها ، لم يسقط بعضها عن الحجية بسبب سقوط البعض الآخر .





٢ ـ الدليل العقلي

الدليل العقلي كل قضية يدركها العقل ، ويمكن ان يستنبط منها حكم شرعي . والبحث عن القضايا العقلية تارة يقع صغروياً في ادراك العقل وعدمه ، واخرى كبروياً في حجية الادراك العقلي .

ولا شك في ان البحث الكبروي اصولي ، واما البحث الصغروي فهو كذلك اذا كانت القضية العقلية المبحوث عنها تشكل عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط ، واما القضايا العقلية التي ترتبط باستنباط احكام معينة ولا تشكل عنصراً مشتركاً ، فليس البحث عنها اصولياً .

ثم ان القضايا العقلية التي يتناولها علم الاصول ، اما ان تكون قضايا فعلية ، واما ان تكون قضايا شرطية . فالقضية الفعلية من قبيل ادراك العقل استحالة تكليف العاجز . والقضية الشرطية من قبيل ادراك العقل ان وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته ، فان مردّ هذا الى ادراكه لقضية شرطية مؤداها اذا وجب شيء وجبت مقدمته . ومن قبيل ادراك العقل ان قبح فعل يستلزم حرمته ، فان مرده الى قضية شرطية مؤداها اذا قبح فعل حرم .

والقضايا الفعلية اما ان تكون تحليلية ، او تركيبية . والمراد بالتحليلية ما يكون البحث فيها عن تفسير ظاهرة من الظواهر وتحليلها كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييري ، او عن حقيقة علاقة الحكم بموضوعه . والمراد بالتركيبية ما يكون البحث فيها عن استحالة شيء بعد الفراغ عن تصوره ، وتحديد معناه من قبيل البحث عن استحالة الحكم الذي يؤخذ العلم به في موضوعه مثلاً .

والقضايا الشرطية اما ان يكون الشرط فيها مقدمة شرعية من قبيل المثال الاول لها ، .واما ان لا يكون كذلك من قبيل المثال الثاني لها .

وكل القضايا الشرطية التي يكون شرطها مقدمة شرعية ، تسمى بالدليل العقلي غير المستقل ، لاحتياجها في مقام استنباط الحكم منها الى اثبات تلك المقدمة من قبل الشارع ، وكل القضايا الشرطية التي يكون شرطها مقدمة غير شرعية ، تسمى بالدليل العقلي المستقل ، لعدم احتياجها الى ضم اثبات شرعي .

وكذلك تعتبر القضايا العقلية الفعلية التركيبية كلها ادلة عقلية مستقلة ، لعدم احتياجها الى ضم مقدمة شرعية في الاستنباط منها لان مفادها استحالة انواع خاصة من الاحكام ، فتبرهن على نفيها بلا توقف على شيء اصلاً . ونفي الحكم كثبوته مما يطلب استنباطه من القاعدة الاصولية .

واما القضايا الفعلية التحليلية ، فهي تقع في طريق الاستنباط عادة عن طريق صيرورتها وسيلة لاثبات قضية عقلية تركيبية ، والبرهنة عليها ، او عن طريق مساعدتها على تحديد كيفية تطبيق القاعدة الاصولية .

ومثال الاول تحليل الحكم المجعول على نحو القضية الحقيقية ، فانه يشكل برهاناً على القضية العقلية التركيبية القائلة باستحالة اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه .[47]

ومثال الثاني تحليل حقيقة الوجوب التخييري بارجاعه الى وجوبين

مشروطين ، او وجوب واحد على الجامع مثلاً فان ذلك قد يتدخل في تحديد كيفية اجراء الاصل العملي عند الشك[٤٨] ودوران امر الواجب بين كونه تعيينياً عدل له ، او تخييرياً ذا عدل .

وسوف نلاحظ ان القضايا العقلية متفاعلة فيما بينها ، ومترابطة في بحوثها . فقد نتناول قضية تحليلية بالتفسير والتحليل فتحصل من خلال الاتجاهات المتعددة في تفسيرها قضايا عقلية تركيبية ، اذ قد يدعي بعض صيغة تشريعية معينة في تفسيرها فيدعي الآخر استحالة تلك الصيغة ، ويبرهن على ذلك فتحصل بهذه الاستحالة قضية تركيبية ، او قد نطرح قضية تحليلية للتفسير فيضطرنا تفسيرها الى تناول قضايا تحليلية اخرى تساعد على تفسير تلك القضية . وفي مثل ذلك تدرس تلك القضايا الاخرى عادة ضمن اطار تلك القضية ، اذا كان دورها المطلوب مرتبطاً بما لها من دخل في تحليل تلك القضية وتفسيرها .

وسنتناول فيما يلي مجموعة من القضايا العقلية ، التي تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط ، ثم نتكلم بعد ذلك عن حجية الدليل العقلي .





قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

عملية القدرة ومحلها :

في التكليف مراتب متعددة وهي : الملاك ، والارادة ، والجعل ، والادانة . فالملاك هو المصلحة الداعية الى الايجاب . والارادة هي الشوق الناشىء من ادراك تلك المصلحة . والجعل هو اعتبار الوجوب مثلاً ، وهذا الاعتبار تارة يكون لمجرد ابراز الملاك والارادة ، واخرى يكون بداعي البعث والتحريك ، كما هو ظاهر الدليل الذي يتكفل باثبات الجعل . والادانة هي مرحلة المسؤولية ، والتنجز ، واستحقاق العقاب .

ولا شك في ان القدرة شرط في مرحلة الادانة ، لان الفعل اذا لم يكن مقدوراً فلا يدخل في حق الطاعة للمولى عقلاً ، كما ان مرتبتي الملاك والشوق غير آبيتين عن دخالة القدرة كشرط فيهما ـ بحيث لا ملاك في الفعل ولا شوق الى صدوره من العاجز ـ وعن عدم دخالتها كذلك ـ بحيث يكون الفعل واجداً للمصلحة ، ومحطاً للشوق حتى من العاجز ـ وقد تسمى القدرة في الحالة الاولى بالقدرة الشرعية ، وفي الحالة الثانية بالقدرة العقلية . واما في مرتبة جعل الحكم فاذا لوحظت هذه المرتبة بصورة مجردة ، لم نجد مانعاً عقلياً

عن شمولها للعاجز لانها اعتبار للوجوب والاعتبار سهل المؤونة وقد يوجه الى المكلف على الاطلاق لابراز ان المبادىء ثابتة في حق الجميع ولكن قد نفترض جعل الحكم بداعي البعث ، والتحريك المولوي ومن الواضح هنا ان التحريك المولوي ، انما هو بسبب الادانة وحكم العقل بالمسؤولية ومع العجز لا ادانة ، ولا مسؤولية كما تقدم فيستحيل التحريك المولوي ، وبهذا يمتنع جعل الحكم بداعي التحريك المولوي . وحيث ان مفاد الدليل عرفاً هو جعل الحكم بهذا الداعي فيختص لا محالة بالقادر وتكون القدرة شرطاً في الحكم المجعول بهذا الداعي ، والقدرة انما تتحقق في مورد يكون الفعل فيه تحت اختيار المكلف فاذا كان خارجاً عن اختياره فلا يمكن التكليف به لا ايجاباً ، ولا تحريماً سواء كان ضروري الوقوع تكويناً ، او ضروري الترك كذلك او كان مما قد يقع ، ولا يقع . ولكن بدون دخالة لاختيار المكلف في ذلك كنبع الماء في جوف الارض فانه في كل ذلك لا تكون القدرة محققة .

وثمرة دخل القدرة في الادانة واضحة ، واما ثمرة دخلها في جعل الحكم الذي هو مفاد الدليل فتظهر بلحاظ وجوب القضاء وذلك في حالتين :

الاولى : ان يعجز المكلف عن اداء الواجب في وقته ونفترض ان وجوب القضاء يدور اثباتاً ، ونفياً مدار كون هذا العجز مفوِّتاً للملاك على المكلف ، وعدم كونه كذلك فانه اذا لم نقل باشتراط القدرة في مرتبة جعل الحكم الذي هو مفاد الدليل امكن التمسك باطلاق الدليل لاثبات الوجوب على العاجز ـ وان لم تكن هناك ادانة ـ ونثبت حينئذ بالدلالة الالتزامية شمول الملاك ، ومبادىء الحكم له ، وبهذا يعرف ان العاجز قد فوت العجز عليه الملاك فيجب عليه القضاء وخلافاً لذلك ما اذا قلنا بالاشتراط فان الدليل حينئذ يسقط اطلاقه عن الصلاحية لاثبات الوجوب على العاجز . وتبعاً لذلك تسقط دلالته الالتزامية على المبادىء ، فلا يبقى كاشف عن الفوت المستتبع لوجوب القضاء .

الثانية : ان يكون الفعل خارجاً عن اختيار المكلف ، ولكنه صدر منه بدون اختيار على سبيل الصدفة . ففي هذه الحالة اذا قيل بعدم الاشتراط

تمسكنا باطلاق الدليل لاثبات الوجوب بمبادئه على هذا المكلف ، ويعتبر ما صدر منه صدفة حينئذ مصداقاً للواجب فلا معنى لوجوب القضاء عليه لحصول الاستيفاء ، وخلافاً لذلك ما اذا قلنا بالاشتراط فان ما اتى به لا يتعين بدليل انه مسقط لوجوب القضاء ، ونافٍ له ، بل لا بد من طلب حاله من قاعدة اخرى من دليل او اصل .

حالات ارتفاع القدرة :

ثم ان القدرة التي هي شرط في الإدانة ، وفي التكليف قد تكون موجودة حين توجه التكليف ، ثم تزول بعد ذلك وزوالها يرجع الى احد اسباب :

الاول : العصيان فان الانسان قد يعصي ، ويؤخر الصلاة حتى لا يبقى من الوقت ما يتاح له ان يصلي فيه .

الثاني : التعجيز وذلك بان يعجِّز المكلف نفسه عن اداء الواجب ، بان يكلفه المولى بالوضوء ، والماء موجود امامه فيريقه ، ويصبح عاجزاً .

الثالث : العجز الطارىء لسبب خارج عن اختيار المكلف .

وواضح ان الادانة ثابتة في حالات السببين الاول والثاني ، لان القدرة حدوثاً على الامتثال كافية لادخال التكليف في دائرة حق الطاعة ، واما في الحالة الثالثة فالمكلف اذا فوجىء بالسبب المعجز فلا ادانة واذا كان عالماً بانه سيطر او تماهل في الامتثال حتى طرأ فهو مدان ايضاً .

وعلى ضوء ما تقدم يقال عادة ان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ، اي انه لا ينفي القدرة بالقدر المعتبر شرطاً في الادانة والعقاب . ويراد بالاضطرار بسوء الاختيار ما نشأ عن العصيان ، او التعجيز .

واما التكليف فقد يقال انه يسقط بطروّ العجز مطلقاً ، سواء كان هذا العجز منافياً للعقاب والادانة او لا ، لانه على اي حال تكليف بغير المقدور وهو مستحيل . ومن هنا يكون العجز الناشىء من العصيان والتعجيز مسقطاً للتكليف وان كان لا يسقط العقاب . وعلى هذا الاساس يردف ما تقدم من ان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً بقولهم انه ينافيه خطاباً . ومقصودهم بذلك سقوط التكليف .

والصحيح انهم ان قصدوا بسقوط التكليف سقوط فاعليته ، ومحركيته فهذا واضح اذ لا يعقل محركيته مع العجز الفعلي ولو كان هذا العجز ناشئاً من العصيان ، وان قصدوا سقوط فعليته . فيرد عليهم ان الوجوب المجعول انما يرتفع اذا كان مشروطاً بالقدرة ما دام ثابتاً ، فحيث لا قدرة بقاء لا وجوب كذلك . واما اذا كان مشروطاً بالقدرة بالقدر الذي يحقق الادانة والمسؤولية ، فهذا حاصل بنفس حدوث القدرة في اول الامر فلا يكون الوجوب في بقائه منوطاً ببقائها . والبرهان على اشتراط القدرة في التكليف لا يقتضي اكثر من ذلك وهو ان التكليف قد جعل بداعي التحريك المولوي ، ولا تحريك مولوي الا مع الادانة ، ولا ادانة الا مع القدرة حدوثاً ، فما هو شرط التكليف اذن بموجب هذا البرهان هو القدرة حدوثاً .

ومن هنا صح ان يقال ان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي اطلاق الخطاب ، والوجوب المجعول ايضاً تبعاً لعدم منافاته للعقاب والادانة . نعم لا اثر عملياً لهذا الاطلاق اذ سواء قلنا به ، او لا فروح التكليف محفوظة على كل حال ، وفاعليته ساقطة على كل حال والادانة مسجلة على المكلف عقلاً بلا اشكال .

الجامع بين المقدور وغيره :

ما تقدم حتى الآن كان يعني ان التكليف مشروط بالقدرة على متعلقه .

فاذا كان متعلقه بكل حصصه غير مقدور انطبقت عليه قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور ، واما اذا كان متعلقه جامعاً بين حصتين احداهما مقدورة ، والاخرى غير مقدورة ، فلا شك ايضاً في استحالة تعلق التكليف بالجامع على نحو الاطلاق الشمولي ، واما تعلقه بالجامع على نحو الاطلاق البدلي ففي انطباق القاعدة ، المذكورة عليه كلام بين الاعلام . وقد ذهب المحقق النائيني - رحمه الله - الى ان التكليف اذا تعلق بهذا الجامع فيختص لا محالة بالحصة المقدررة منه ، ولا يمكن ان يكون للمتعلق اطلاق للحصة الاخرى ، لان التكليف بداعي البعث ، والتحريك وهو لا يمكن الا بالنسبة الى الحصة المقدورة خاصة فنفس كونه بهذا الداعي يوجب اختصاص التكليف بتلك الحصة . وذهب المحقق الثاني ، ووافقه جماعة من الاعلام الى امكان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره على نحو يكون للواجب اطلاق بدلي يشمل الحصة غير المقدورة ، وذلك لان الجامع بين المقدور وغير المقدور ، مقدور ويكفي ذلك في امكان التحريك نحوه وهذا هو الصحيح .

وثمرة هذا البحث تظهر فيما اذا وقعت الحصة غير المقدورة من الفعل الواجب صدفة ، وبدون اختيار المكلف فانه على قول المحقق النائيني يحكم بعدم اجزائها ، ووجوب اتيان الجامع في ضمن حصة اخرى لانه يفترض اختصاص الوجوب بالحصة المقدورة فما وقع ليس مصداقاً للواجب ، واجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج الى دليل .

وعلى قول المحقق الثاني نتمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات ان الوجوب متعلق بالجامع بين الحصتين فيكون المأتي به فرداً من الواجب فيحكم باجزائه ، وعدم وجوب الاعادة .



شرطيّة القدرة بالمعنى الأعم

تقدم ان العقل يحكم بتقيد التكليف ، واشتراطه بالقدرة على متعلقه لاستحالة التحريك المولوي نحو غير المقدور ، ولكن هل يكفي هذا المقدار من التقييد او لا بد من تعميقه .

ومن اجل الجواب على هذا السؤال نلاحظ ان المكلف اذا كان قادراً على الصلاة تكويناً ، ولكنه مأمور فعلاً بانقاذ غريق تفوت بانقاذه الصلاة للتضاد بين عمليتي الانقاذ والصلاة وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما ، فهل يمكن ان يؤمر هذا المكلف بالصلاة والحالة هذه فيجتمع عليه تكليفان بكلا الفعلين .

والجواب بالنفي لان المكلف وان كان قادراً على الصلاة فعلاً قدرة تكوينية ، ولكنه غير قادر على الجمع بينها وبين انقاذ الغريق فلا يمكن ان يكلف بالجمع ، ولا فرق في استحالة تكليفه بالجمع بين ان يكون ذلك بايجاب واحد ، او بايجابين يستدعيان بمجموعهما الجمع بين الضدين ، وعلى هذا فلا يمكن ان يؤمر بالصلاة من هو مكلف فعلاً بالانقاذ في هذا المثال ،

وان كـان قادراً عليهـا تكوينـاً . وذلك يعني وجـود قيـد آخـر لـلامـر بـالصـلاة ـ ولكـل امر ـ اضـافة الى القـدرة التكوينيـة ، وهـو ان لا يكـون مبتـلى بـالامـر بـالضد فعـلاً ، فالقيـد اذن مجموع امـرين : القدرة التكـوينيـة وعـدم الابتـلاء بالامر بالضد . وهذا ما نسميـه بالقـدرة التكوينيـة بالمعنى الاعم ولا اشكـال في ذلك ، وانما الاشكال في معنى عدم الابتـلاء الذي يتعـين عقلاً اخـذه شرطـاً في التكليف فهـل هـو بمعنى ان لا يكـون مـأمـوراً بـالضـد ، او بمعنى ان لا يكـون مشغـولاً بامتثـال الامر بـالضد ، والاول يعني ان كـل مكلف باحـد الضدين لا يكون مأموراً بضده سواء كان بصـدد امتثال ذلـك التكليف او لا . والثاني يعني سقوط الامر بالصلاة عمن كلف بـالانقاذ لكن لا بمجـرد التكليف بل بـاشتغالـه بامتثاله ، فمع بنـائه عـلى العصيان وعـدم الانقاذ يتـوجه اليـه الامر بـالصلاة ، وهذا ما يسمى بثبوت الامرين بالضدين على نحو الترتب .

وقد ذهب صاحب الكفاية ـ رحمه الله ـ الى الاول مدعيـاً استحالـة الوجـه الثـاني لانه يستلزم في حالـة كون المكلف بصـدد عصيان التكليف بـالانقاذ ان يكون كلا التكليفين فعلياً بالنسبة اليه . اما التكليف بالانقاذ فـواضح لان مجـرد كونه بصدد عصيانه لا يعني سقوطه ، واما الامر بالصلاة فلان قيده محقق بكلا جـزئيه لتـوفر القـدرة التكوينيـة ، وعدم الابتـلاء بالضـد بالمعنى الـذي يفترضـه الـوجه الثـاني ، وفعلية الامـر بالضـدين معاً مستحيلة فـلا بـد اذن من الالتـزام بالوجه الاول فيكون التكليف باحد الضدين بنفس ثبوتـه نافيـاً للتكليف بالضـد الآخر .

وذهب المحقق النـائيني ـ رحمه الله ـ الى الثـاني وهـذا هـو الصحيـح وتوضيحه ضمن النقاط الثلاث التالية : **٤٩**

النقـطة الاولى : ان الامـرين بـالضـدين ليسـا متضـادين بلحـاظ عـالم المبـادىء ، اذ لا محذور في افتـراض مصلحة ملزمـة في كل منهـا ، وشوق اكيـد لهـا معاً ولا بلحـاظ عالم الجعـل ، كما هـو واضـح ، وانمـا ينشـأ التضـاد بينهـا بلحاظ التنافي ، والتزاحم بينهما في عالم الامتثال ، لان كـلاً منهما بقـدر ما يحـرك

نحو امتثال نفسه يبعد عن امتثال الآخر .

النقطة الثانية : ان وجوب احد الضدين اذا كان مقيداً بعدم امتثال التكليف بالضد الآخر ، او بالبناء على عصيانه فهو وجوب مشروط على هذا النحو ، ويستحيل ان يكون هذا الوجوب المشروط منافياً في فاعليته ، ومحركيته للتكليف بالضد الآخر ، اذ يمتنع ان يستند اليه عدم امتثال التكليف بالضد الآخر ، لان هذا العدم مقدمة وجوب بالنسبة اليه ، وكل وجوب مشروط بمقدمة وجوبية لا يمكن ان يكون محركاً نحوها ، وداعياً اليها كما تقدم مبرهناً في الحلقة السابقة . واذا امتنع استناد عدم امتثال التكليف بالضد الآخر الى هذا الوجوب المشروط تبرهن ان هذا الوجوب لا يصلح للمانعية والمزاحمة في عالم التحريك والامتثال .

النقطة الثالثة : ان التكليف بالضد الآخر اما ان يكون مشروطاً بدوره ايضاً بعدم امتثال هذا الوجوب المشروط ، واما ان يكون مطلقاً من هذه الناحية . فعلى الاول يستحيل ان يكون منافياً للوجوب المشروط في مقام التحريك بنفس البيان السابق . وعلى الثاني يستحيل ذلك ايضاً لان التكليف بالضد الآخر مع فرض اطلاقه وان كان يبعد عن امتثال الوجوب المشروط ، ويصلح ان يستند اليه عدم وقوع الواجب بذلك الوجوب المشروط ، ولكنه انما يبعد عن امتثال الوجوب المشروط بتقريب المكلف نحو امتثال نفسه الذي يساوق افناء شرط الوجوب المشروط ، ونفي موضوعه ، وهذا يعني انه يقتضي نفي امتثال الوجوب المشروط بنفي اصل الوجوب المشروط ، واعدام شرطه لا نفيه مع حفظ الوجوب المشروط ، وحفظ شرطه ، والوجوب المشروط انما يأبى عن نفي امتثال نفسه مع حفظ ذاته وشرطه ولا يأبى عن نفي ذلك بنفي ذاته وشرطه رأساً ، اذ يستحيل ان يكون حافظاً لشرطه ، ومقتضياً لوجوده .

وبهذا يتبرهن ان الامرين بالضدين ، اذا كان احدهما على الاقل مشروطاً بعدم امتثال الآخر كفى ذلك في امكان ثبوتهما معاً بدون تناف بينهما .

وهكذا نعرف ان العقل يحكم بان كل وجوب مشروط ـ إضافة الى

القدرة التكوينية ـ بعدم الابتلاء بالتكليف بالضد الآخر بمعنى عدم الاشتغال بامتثاله ، ولكن لا اي تكليف آخر ، بل التكليف الذي لا يقل في ملاكه اهمية عن ذلك الوجوب ـ سواء ساواه ، او كان اهم منه ـ واما اذا كان التكليف الآخر اقل اهمية من ناحية الملاك ، فلا يكون الاشتغال بامتثاله مبرراً شرعاً لرفع اليد عن الوجوب الاهم ، بل يكون الوجوب الاهم مطلقاً من هذه الناحية ، كما تفرضه اهميته .

ومن هنا نصل الى صيغة عامة للتقييد يفرضها العقل على كل تكليف ، وهي تقييده بعدم الاشتغال بامتثال واجب آخر لا يقل عنه اهمية ، وعلى هذا الاساس اذا وقع التضاد بين واجبين كالصلاة وانقاذ الغريق ، او الصلاة وازالة النجاسة عن المسجد ، فالتعرف على ان ايهما وجوبه مطلق ، وايهما وجوبه مقيد بعدم الاشتغال بالآخر ، يرتبط بمعرفة النسبة بين الملاكين فان كانا متساويين كان الاشتغال بكل منهما مصداقاً لما حكم العقل باخذ عدمه قيداً في كل تكليف ، وهذا يعني ان كلاً من الوجوبين مشروط بعدم امتثال الآخر ويسمى بالترتب من الجانبين ، وان كان احد الملاكين اهم كان الاشتغال بالاهم مصداقاً لما حكم العقل باخذ عدمه قيداً في وجوب المهم ، ولكن الاشتغال بالمهم لا يكون مصداقاً لما حكم العقل باخذ عدمه قيداً في وجوب الأهم وينتج هذا ان الامر بالأهم مطلق ، والامر بالمهم مقيد ، وان المكلف لا بد له من الاشتغال بالأهم لكي لا يبتلى بمعصية شيء من الامرين ، ولو اشتغل بالمهم لابتلي بمعصية الامر بالأهم .

ويترتب على ما ذكرناه من كون القدرة التكوينية بالمعنى الاعم شرطاً عاماً في التكليف بحكم العقل عدة ثمرات مهمة :

منها : انه كلما وقع التضاد بين واجبين بسبب عجز المكلف عن الجمع بينهما كالصلاة والازالة ـ وتسمى بحالات التزاحم ـ فلا ينشأ من ذلك تعارض بين دليلي وجوب الصلاة ، ووجوب الازالة ، لان الدليل مفاده جعل الحكم على موضوعه الكلي ، وضمن قيوده المقدرة الوجود كما مر بنا في الحلقة

السابقة ، ومن جملة تلك القيود القدرة التكوينية بالمعنى الاعم المتقدم . ولا يحصل تعارض بين الدليلين الا في حالة وجود تناف بين الجعلين وحيث لا تنافي بين جعل وجوب الصلاة المقيد بالقدرة التكوينية بالمعنى الاعم ، وجعل وجوب الازالة المقيد كذلك فلا تعارض بين الدليلين .

فان قيل : كيف لا يوجد تعارض بين دليلي صل ، وازل ، مع ان الاول يقتضي باطلاقه ايجاب الصلاة سواء ازال او لا ، والثاني يقتضي باطلاقه ايجاب الازالة سواء صلى او لا ، ونتيجة ذلك ان يكون الجمع بين الضدين مطلوباً ؟

كان الجواب على ذلك ان كلاً من الدليلين لا اطلاق فيه بحد ذاته لحالة الاشتغال بضد لا يقل عنه اهمية لانه مقيد عقلاً بعدم ذلك كما تقدم ، فان كان الواجبان المتزاحمان متساويين في الاهمية فلا اطلاق في كل منهما لحالة الاشتغال بالآخر ، وان كان احدهما اهم فلا اطلاق في غير الاهم لذلك وعلى كل حال فلا يوجد اطلاقان كما ذكر ليقع التعارض بينهما ، وهذا ما يقال من ان باب التزاحم مغاير لباب التعارض ، ولا يدخل ضمنه ، ولا تطبق عليه قواعده .

وكما يكون التزاحم بين واجبين يعجز المكلف عن الجمع بينهما ، كذلك يكون بين واجب ، وحرام يعجز المكلف عن الجمع بين ايجاد الواجب منهما ، وترك الحرام ، كما اذا ضاقت قدرة المكلف في مورد ما عن اتيان الواجب ، وترك الحرام معاً .

ومنها : ان القانون الذي تعالج به حالات التزاحم هو تقديم الاهم ملاكاً على غيره ، لان الاشتغال بالاهم ينفي موضوع المهم دون العكس ، هذا اذا كان هناك اهم . واما مع التساوي فالمكلف مخير عقلاً لان الاشتغال بكل واحد من المتزاحمين ينفي موضوع الآخر ، واذا ترك المكلف الواجبين المتزاحمين معاً ، استحق عقابين لفعلية كلا الوجوبين في هذه الحالة .

ومنها : ان تقديم احد الواجبين في حالات التزاحم بقانون الاهمية لا

يعني سقوط الواجب الآخر رأساً ، كما هي الحالة في تقديم احد المتعارضين على الآخر ، بل يبقى الآخر واجباً وجوباً منوطاً بعدم الاشتغال بالاهم ، وهذا ما يسمى بالوجوب الترتبي . ولا يحتاج اثبات هذا الوجوب الترتبي الى دليل خاص ، بل يكفيه نفس الدليل العام لان مفاده ـ كما عرفنا ـ وجوب متعلقه مشروطاً بعدم الاشتغال بواجب لا يقل عنه اهمية . والوجوب الترتبي هو تعبير آخر عن ذلك بعد افتراض اهمية المزاحم الآخر .

ومن نتائج هذه الثمرة ان الصلاة اذا زاحمت انقاذ الغريق الواجب الاهم . واشتغل المكلف بالصلاة بدلاً عن الانقاذ صحت صلاته على ما تقدم لانها مأمور بها بالامر الترتبي وهو امر محقق فعلاً في حق من لا يمارس فعلاً امتثال الاهم . واما اذا اخذنا بوجهة نظر صاحب الكفاية ـ رحمه الله ـ القائل بان الامرين بالضدين لا يجتمعان ولو على وجه الترتب فمن الصعب تصحيح الصلاة المذكورة لان صحتها فرع ثبوت امر بها ، ولا امر بها ولو على وجه الترتب بناء على وجهة النظر المذكورة . فان قيل : « يكفي في صحتها وفاءها بالملاك وان لم يكن هناك امر » . . كان الجواب : « ان الكاشف عن الملاك هو الامر ، فحيث لاامر لا دليل على وجود الملاك » .

ما هو الضد ؟

عرفنا ان الامر بشيء مقيد عقلاً بعدم الاشتغال بضده الذي لا يقل عنه اهمية ، وانتهينا من ذلك الى ان وقوع التضاد بين واجبين بسبب عجز المكلف عن الجمع بينهما لا يؤدي الى التعارض بين دليليهما . والآن نتساءل ماذا نريد بهذا التضاد ؟

والجواب اننا نريد بذلك حالات عدم امكان الاجتماع الناشئة من ضيق قدرة المكلف ، ولكن لا ينطبق هذا على كل ضد فهو :

اولاً لا ينطبق على الضد العام ، اي النقيض ، وذلك لان الامر باحد النقيضين يستحيل ان يكون مقيداً بعدم الاشتغال بنقيضه لان فرض عدم

الاشتغال بالنقيض يساوق ثبوت نقيضه ويكون الامر به حينئذ تحصيلاً للحاصل ، وهو محال . ومن هنا نعرف ان النقيضين لا يعقل جعل امر بكل منهما لا مطلقاً ، ولا مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر . اما الاول فلانه تكليف بالجمع بين نقيضين . واما الثاني فلانه تحصيل للحاصل ، وهذا يعني انه اذا دل دليل على وجوب فعل ، ودل دليل آخر على وجوب او حرمة فعله كان الدليلان متعارضين لان التنافي بين الجعلين ذاتيهما .

وثانياً لا ينطبق على الضد الخاص في حالة الضدين اللذين لا ثالث لهما لنفس السبب السابق ، حيث ان عدم الاشتغال باحدهما يساوق وجود الآخر حينئذ ، والحال هنا كالحال في النقيضين . وعلى هذا فعجز المكلف عن الجمع بين واجبين انما يحقق التزاحم لا التعارض فيما اذا لم يكونا من قبيل النقيضين ، او الضدين اللذين لا ثالث لهما ، والا دخلت المسألة في باب التعارض . ويمكننا ان نستنتج من ذلك ان ثبوت التزاحم ، وانتفاء التعارض مرهون بامكان الترتب الذي يعني كون كل من الامرين مشروطاً بعدم الاشتغال بمتعلق الآخر . فكلما امكن ذلك صح التزاحم ، وكلما امتنع الترتب كما في الحالتين المشار اليهما ، وقع التعارض .

اطلاق الواجب لحالة المزاحمة :

قد تكون المزاحمة قائمة بين متعلقي امرين على نحو يدور الامر بين امتثال هذا ، او ذاك ، كما اذا كان وقت الصلاة ضيقاً وابتلي المكلف بنجاسة في المسجد تفوت مع ازالتها الصلاة رأساً ، وقد لا تكون هناك مزاحمة على هذا النحو ، وانما تكون بين احد الواجبين وحصة معينة من حصص الواجب الآخر . ومثاله : ان يكون وقت الصلاة موسعاً ، وتكون الازالة مزاحمة للصلاة في اول الوقت ، وبامكان المكلف ان يزيل ثم يصلي ونحن كنا نتكلم عن الحالة الاولى من المزاحمة . واما الحالة الثانية فقد يقال انه لا مزاحمة بين الامرين لامكان امتثالهما معاً ، فان الامر بالصلاة متعلق بالجامع بين الحصة

المزاحمة وغيرها ، والمكلف قادر على ايجاد الجامع مع الازالة ، فلا تضاد بين الواجبين ، وهذا يعني ان كلاً من الامرين يلائم الآخر فاذا ترك المكلف الازالة ، وصلى كان قد اتى بفرد من الواجب المأمور به فعلاً . وقد يقال : ان المزاحمة واقعة بين الامر بالازالة ، واطلاق الامر بالصلاة للحصة المزاحمة فلا يمكن ان يتلاءم الامر بالازالة مع هذا الاطلاق في وقت واحد . والصحيح ان يقال : ان لهذه المسألة ارتباطاً بمسألة متقدمة وهي انه هل يمكن التكليف بالجامع . بين المقدور ، وغير المقدور ، فان اخذنا في تلك المسألة بوجهة نظر المحقق النائيني القائل بامتناع ذلك ، واخذنا القدرة التكوينية بالمعنى الاعم المشتمل على عدم الاشتغال بامتثال واجب مزاحم لا يقل عنه اهمية كان معنى ذلك ان التكليف بالجامع بين الحصة المبتلاة بمزاحم وغيرها تمنع ايضاً فيقوم التزاحم بين الامر بالجامع ، بالازالة والامر وحينئذ يطبق قانون باب التزاحم وهو التقديم بالاهمية . ولا شك في ان الامر بالازالة اهم لان استيفاءه ينحصر بذلك الزمان ، بينما استيفاء الامر بالجامع يتأتى بحصة اخرى ، وهذا يعني وفقاً لما تقدم ان الامر بالجامع يكون منوطاً بعدم الابتلاء بالازالة الواجبة . فان فسرنا عدم الابتلاء بعدم الامر ، كما عليه صاحب الكفاية ، كان معنى ذلك ان الحصة المزاحمة من الصلاة لا امر بها ، فلا تقع صحيحة اذا آثرها المكلف على الازالة . وان فسرنا عدم الابتلاء بعدم الاشتغال بامتثال المزاحم ، كما عليه النائيني كان معنى ذلك ان الامر بالجامع ثابت على وجه الترتب فلو اتى المكلف بالحصة المزاحمة من الصلاة وقعت منه صحيحة .

التقييد بعدم المانع الشرعي :

قلنا ان القانون المتبع في حالات التزاحم هو قانون ترجيح الاهم ملاكاً ، ولكن هذا فيما اذا لم يفرض تقييد زائد على ما استقل به العقل من اشتراط ، فقد عرفنا ان العقل يستقل باشتراط مفاد كل من الدليلين بالقدرة التكوينية بالمعنى الاعم فاذا فرضنا ان مفاد احدهما كان مشروطاً من قبل

الشـارع ، اضافـة الى ذلك بعـدم المانـع الشرعي ، اي بعـدم وجود حكم عـلى الخـلاف دون الدليـل الآخر قـدم الآخر عليـه ، ولم ينظر الى الاهميـة في المـلاك ومثاله وجوب الوفاء بالشرط اذا تزاحم مـع وجوب الحـج ، كما اذا اشـتـرط على الشخص ان يـزور الحسين (ع) في عـرفة كـل سنة ، واستـطاع بعد ذلـك فان وجـوب الوفـاء بالشـرط مقيد في دليله بـان لا يكـون هنـاك حكم عـلى خـلافـه بلسان (ان شرط الله قبل شرطكم) . واما دليل وجوب الحج فلم يقيد بذلك فيقـدم وجوب الحـج ، ولا ينـظر الى الاهميـة ، امـا الاول فـلأنـه ينفي بنفسـه مـوضوع الـوجوب الآخـر لان وجوب الحـج ذاته ـ وبقـطع النظر عن امتثـالـه ـ مـانع شـرعي عن الاتيان بمتعلق الآخـر فهـو حكم عـلى الخـلاف ، والمفـروض اشتراط وجوب الوفاء بعدم ذلك فلا موضوع لوجـوب الوفـاء مع فعليـة وجوب الحج .

واما الثاني فـلأن اهمية احـد الوجـوبين مـلاكاً ، انمـا تؤثر في التقـديم في حـالة وجـود هذا المـلاك الاهم ، فاذا كـان مفاد احـد الدليلين مشـروطاً بعـدم المانع الشرعي دلَّ ذلك على ان مفاده حكـماً وملاكـاً ، لا يثبت مع وجـود المانـع الشرعي . وحيث ان مفاد الآخر مانع شرعي فـلا فعلية لـلاول حكماً ولا مـلاكاً مع فعلية مفاد الآخر . وفي هـذه الحالـة لا معنى لاخذ اهميـة ملاك الاول بعـين الاعتبار .

وقد يطلق على الحكم المقيد بالتقييد الزائد المفروض انه مشـروط بالقـدرة الشـرعية ، ويـطلق على مـا لا يكون مقيـداً بأزيـد ممـا يستقـل بـه العقـل بـانـه مشـروط بالقـدرة العقلية . وعـلى هذا الاسـاس يقـال انـه في حـالات التـزاحم يقدم المشروط بالقدرة العقلية ، على المشروط بالقـدرة الشرعيـة ، فان كـانا معـاً مشـروطين بـالقدرة العقليـة جـرى قـانـون التـرجيـح بـالاهميـة . غـير ان نفس مصطلح المشروط بالقدرة الشرعية وما يقابله قـد يطلق عـلى معنى آخر مـرَّ بنا في الحلقة السابقة فلاحظ ، ولا تشتبه .



قاعدة امكان الوجوب المشروط

للوجوب ثلاث مراحل وهي : الملاك ، والارادة ، وجعل الحكم . وفي كل من هذه المراحل الثلاث قد تؤخذ قيود معينة ، فاستعمال الدواء للمريض واجب مثلاً . فاذا اخذنا هذا الواجب في مرحلة الملاك نجد ان المصلحة القائمة به هي حاجة الجسم اليه ، ليسترجع وضعه الطبيعي ، وهذه الحاجة منوطة بالمرض فان الانسان الصحيح لا حاجة به الى الدواء ، وبدون المرض لا يتصف الدواء بانه ذو مصلحة . ومن هنا يعبر عن المرض بانه شرط في اتصاف الفعل بالملاك وكل ما كان من هذا القبيل يسمى بشرط الاتصاف . ثم قد نفرض ان الطبيب يأمر بان يكون استعمال الدواء بعد الطعام ، فالطعام هنا شرط ايضاً ، ولكنه ليس شرطاً في اتصاف الفعل بالمصلحة ، اذ من الواضح ان المريض مصلحته في استعمال الدواء منذ يمرض ، وانما الطعام شرط في ترتب تلك المصلحة ، وكيفية استيفائها بعد اتصاف الفعل بها ، فالطبيب بأمره المذكور يريد ان يوضح ان المصلحة القائمة بالدواء لا تستوفى الا بحصة خاصة من الاستعمال ، وهي استعماله بعد الطعام وكل ما كان من هذا القبيل يسمى بشرط الترتب تمييزاً له عن شرط الاتصاف . وشرب

الدواء سواء كان مطلوباً تشريعياً من قبل الآمر ، او مطلوباً تكوينياً لنفس المريض له هذان النحوان من الشروط .

وشروط الاتصاف تكون شروطاً لنفس الارادة في المرحلة الثانية ، خلافاً لشروط الترتب فانها شروط للمراد ، لا للارادة من دون فرق في ذلك كله بين الارادة التكوينية ، والتشريعية .

فالانسان لا يريد ان يشرب الدواء الا اذا رأى نفسه مريضاً ، ولا يريد من مأموره ان يشرب الدواء الا اذا كان كذلك . ولكن ارادة شرب الدواء للمريض ، او لمن يوجهه فعلية قبل ان يتناول الطعام . ولهذا فان المريض قد يتناول الطعام لا لشيء الا حرصاً منه على ان يشرب الدواء بعده وفقاً لتعليمات الطبيب ، وهذا يوضح ان تناول الطعام ليس قيداً للارادة ، بل هو قيد للمراد بمعنى ان الارادة فعلية ، ومتعلقة بالحصة الخاصة ، وهي شرب الدواء المقيد بالطعام ، ومن اجل فعليتها كانت محركة نحو ايجاد القيد نفسه . غير ان الارادة التي ذكرنا انها مقيدة بشروط الاتصاف ليست منوطة بالوجود الخارجي لهذه الشروط ، بل بوجودها التقديري اللحاظي لان الارادة معلولة دائماً لادراك المصلحة ولحاظ ما له دخل في اتصاف الفعل بها لا لواقع تلك المصلحة مباشرة . وما اكثر المصالح التي لا تؤثر في ارادة الانسان لعدم ادراكه ، ولحاظه لها ، فشروط الاتصاف بوجودها الخارجي دخيلة في الملاك ، وبوجودها التقديري اللحاظي دخيلة في الارادة فلا مصلحة في الدواء الا اذا كان الانسان مريضاً حقاً ، ولا ارادة للدواء الا اذا لاحظ الانسان المرض وافترضه في نفسه ، او فيمن يتولى توجيهه .

ونفس الفارق بين شروط الاتصاف ، وشروط الترتب ينعكس على المرحلة الثالثة ، وهي مرحلة جعل الحكم ، فقد علمنا سابقاً ان جعل الحكم عبارة عن انشائه على موضوعه الموجود ، فكل شروط الاتصاف تؤخذ مقدرة الوجود في موضوع الحكم وتعتبر مشروطاً للوجوب المجعول ، واما شروط الترتب فتكون مأخوذة قيوداً للواجب .

واذا لاحظنا المرحلة الثالثة بدقة ، وميزنا بين الجعل والمجعول ، كما مرَّ بنا في الحلقة السابقة ، نجد ان الجعل باعتباره امراً نفسانياً منوطاً ، ومرتبط بشروط الاتصاف بوجودها التقديري اللحاظي كالارادة تماماً لا بوجودها الخارجي ، ولهذا كثيراً ما يتحقق الجعل قبل ان توجد شروط الاتصاف خارجاً . واما فعلية المجعول فهي منوطة بفعلية شروط الاتصاف بوجودها الخارجي ، فما لم توجد خارجاً كل القيود المأخوذة في موضوع الحكم لا يكون المجعول فعلياً . واما شروط الترتب فتؤخذ قيوداً في الواجب تبعاً لأخذها قيوداً في المراد .

وبهذا نعرف ان الوجوب المجعول لا ثبوت له قبل وجود شروط الاتصاف ، لانه مشروط بها في عالم الجعل .

واما ما يقال من ان الوجوب المشروط غير معقول ، لان المولى يجعل الحكم قبل ان تتحقق الشروط خارجاً فكيف يكون مشروطاً ؟ فهو مندفع بالتمييز بين الجعل والمجعول ، والالتفات الى ما ذكرناه من اناطة الجعل بالوجود التقديري للشرط ، واناطة المجعول بالوجود الخارجي له .

واما ثمرة البحث عن امكان الوجوب المشروط ، وامتناعه فتظهر في بحث مقبل ان شاء الله تعالى .





المسؤولية تجاه القيود والمقدّمات

تنقسم المقدمات الدخيلة في الواجب الشرعي الى ثلاثة اقسام :

الاول : المقدمات التي تتوقف عليها فعلية الوجوب ، وهي انما تكون كذلك بالتقييد الشرعي ، واخذها مقدرة الوجود في مقام جعل الحكم على نهج القضية الحقيقية لان الوجوب حكم مجعول تابع لجعله ، فما لم يقيد جعلاً بشيء لا يكون ذلك الشيء دخيلاً في فعليته وتسمى هذه المقدمات بالمقدمات الوجوبية ، كالاستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج .

الثاني : المقدمات التي يتوقف عليها امتثال الامر الشرعي بسبب اخذ الشارع لها قيداً في الواجب . وتسمى بالمقدمات الشرعية الوجودية ، كالوضوء بالنسبة الى الصلاة .

الثالث : المقدمات التي يتوقف عليها امتثال الامر الشرعي بدون اخذها قيداً من قبل الشارع ، كقطع المسافة الى الميقات بالنسبة الى الحج الواجب على البعيد ، ونصب السُلم بالنسبة الى من وجب عليه المكث في الطابق الأعلى . وتسمى بالمقدمات العقلية الوجودية .

وبالمقارنة بين هذين القسمين من المقدمات الوجودية ، نلاحظ انه في مورد المقدمة الشرعية الوجودية قد تعلق الامر بالمقيد . والمقيد عبارة عن ذات المقيد والتقيد ، وان المقدمة المذكورة مقدمة عقلية للتقيد ، بينما نجد ان المقدمة العقلية الوجودية هي مقدمة لذات الفعل .

والكلام تارة يقع في تحديد مسؤولية المكلف تجاه هذه الاقسام من المقدمات ، واخرى في تحديد الضابط الذي يسير عليه المولى في جعل المقدمة من هذا القسم او ذاك .

اما تحديد مسؤولية المكلف تجاه المقدمات فحاصله ان الوجوب ـ وكذلك كل طلب ـ لا يكون محركاً نحو المقدمات الوجوبية ، ولا مديناً للمكلف بها لانه لا يوجد الا بعد تحققها فكيف يكون باعثاً على ايجادها ، وانما يكون محركاً نحو المقدمات الوجودية بكلا قسميها لانه فعلي قبل وجودها فيحرك لا محالة نحو ايجادها تبعاً لتحريكه نحو متعلقه بمعنى ان المكلف مسؤول عقلاً من قبل ذلك التكليف عن ايجاد تلك المقدمات . وهذا التحريك يبدأ من حين فعلية التكليف المجعول فقبل ان يصبح التكليف فعلياً لا محركية له نحو المقدمات تبعاً لعدم محركيته نحو متعلقه لان المحركية من شؤون الفعلية . واذا اتفق ان قيداً ما كان مقدمة وجوبية ، ووجودية معاً ، امتنع تحريك التكليف نحوه لتفرعه على وجوده ، وانما يكون محركاً ـ بعد وجود ذلك القيد ـ نحو التقيد ، وايقاع الفعل مقيداً به .

واما تحديد الضابط الذي يسير عليه المولى فهو ان كل ما كان من شروط الاتصاف في مرحلة الملاك فيأخذه قيداً للوجوب لا للواجب فيصبح مقدمة وجوبية . والوجه في ذلك واضح لانه لما كان شرطاً في الاتصاف فلا يهتم المولى بتحصيله ، بينما لو جعله قيداً للواجب وكان الوجوب فعلياً قبله لاصبح مقدمة وجودية ، ولكان التكليف محركاً نحو تحصيله فيتعين جعله مقدمة وجوبية . واما ما كان من شروط الترتب فهو على نحوين :

احدهما : ان يكون اختيارياً للمكلف وفي هذه الحالة يأخذه المولى قيداً

للواجب لانه يهتم بتحصيله .

والآخر : ان يكون غير اختياري وفي هذه الحالة يتعين اخذه قيداً للوجوب ، إضافة الى اخذه قيداً للواجب .

ولا يمكن الاقتصار على تقييد الواجب به ، اذ مع الاقتصار كذلك يكون التكليف محركاً نحوه ، ومديناً للمكلف به وهو غير معقول لعدم كونه اختيارياً ، وبهذا يتضح ان الضابط في جعل شيء قيداً للوجوب احد امرين : اما كونه شرط الاتصاف ، واما كونه شرط الترتب مع عدم كونه مقدوراً .





القيود المتأخرة زماناً عن المقيد

القيد سواء كان قيداً للحكم المجعول ، او للواجب الذي تعلق به الحكم ، قد يكون سابقاً زماناً على المقيد به ، وقد يكون مقارناً . فالقيد المتقدم للحكم من قبيل هلال شهر رمضان الذي هو قيد لوجوب الصيام مع ان هذا الوجوب يبدأ عند طلوع الفجر ، والقيد المقارن للحكم من قبيل الزوال بالنسبة الى الصلاة . والقيد المتقدم للواجب من قبيل الوضوء بناء على كون الصلاة مقيداً بالوضوء لا بحالة مسببة عنه مستمرة . والقيد المقارن له من قبيل الاستقبال بالنسبة الى الصلاة . وقد افترض في الفقه احياناً كون القيد متأخراً زماناً عن المقيد ، ومثاله في قيود الحكم ، قيدية الاجازة لنفوذ عقد الفضولي بناء على القول بالكشف . ومثاله في قيود الواجب غسل المستحاضة في الليل الدخيل في صحة صيام النهار المتقدم على قول بعض الفقهاء ومن هنا وقع البحث في امكان الشرط المتأخر وعدمه ، ومنشأ الاستشكال هو ان الشرط والقيد بمثابة العلة ، او جزء العلة للمشروط والمقيد ولا يعقل ان تتأخر العلة ، او شيء من اجزائها زماناً عن المعلول والا يلزم تأثير المعدوم في الموجود ، لان المتأخر معدوم في الزمان السابق فكيف يؤثر في

وقت سابق على وجوده .

وقد اجيب على هذا البرهان . اما فيما يتعلق بالشرط المتأخر للواجب فبان كون شيء قيداً للواجب مرجعه الى تحصيص الفعل بحصة خاصة ، وليس القيد علة ، او جزء العلة للفعل والتحصيص ، كما يمكن ان يكون باضافته الى امر مقارن ، او متقدم ، كذلك يمكن ان يكون بأمر متأخر . واما فيما يتعلق بالشرط المتأخر للحكم فبان الحكم تارة يراد به الجعل ، واخرى يراد به المجعول . اما الجعل فهو منوط بقيود الحكم بوجودها التقديري اللحاظي ، لا بوجودها الخارجي كما تقدم . ووجودها اللحاظي مقارن للجعل . واما المجعول فهو وان كان منوطاً بالوجود الخارجي لقيود الحكم ، ولكنه مجرد افتراض[٥١] وليس وجوداً حقيقياً خارجياً فلا محذور في اناطته بأمر متأخر .

والتحقيق ان هذا الجواب وحده ليس كافياً وذلك لان كون شرط قيداً للحكم ، والوجوب او للواجب ليس جزافاً ، وانما هو تابع للضابط المتقدم وحاصله ان ما كان دخيلاً ، وشرطاً في اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة يؤخذ قيداً للوجوب . وما كان دخيلاً وشرطاً في ترتب المصلحة على الفعل يؤخذ قيداً للواجب .

والجواب المذكور انما نظر الى دخل الشرط بحسب عالم الجعل في تحصيص الواجب ، او في الوجوب المجعول واغفل ما يكشف عنه ذلك من دخل قيد الواجب في ترتب المصلحة ووجودها ، ودخل قيد الوجوب في اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة وترتب المصلحة امر تكويني ، واتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة امر تكويني ايضاً فكيف يعقل ان يكون الامر المتأخر ، كغسل المستحاضة في ليلة الاحد مؤثراً في ترتب المصلحة على الصوم في نهار السبت السابق اذا اخذ قيداً للواجب ؟ وكيف يعقل ان يكون الامر المتأخر كالغسل المذكور مؤثراً في اتصاف الصوم في يوم السبت بكونه ذا مصلحة اذا اخذ قيداً للوجوب ؟

ومن هنا قد يقال باستحالة الشرط المتأخر ، ويلتزم بتأويل الموارد التي توهم ذلك بتحويل الشرطية من امر متأخر الى امر مقارن ، فيقال مثلاً ان الشرط في نفوذ عقد الفضولي على الكشف ليس هو الاجازة المتأخرة ، بل كون العقد ملحوقاً بالاجازة . والشرط في صوم المستحاضة يوم السبت كونه ملحوقاً بالغسل وهذه صفة فعلية قائمة بالامر المتقدم .

وثمرة البحث في الشرط المتأخر امكاناً وامتناعاً ، تظهر من ناحية في امكان الواجب المعلق وامتناعه ، فقد تقدم في الحلقة السابقة ان امكان الواجب المعلق يرتبط بامكان الشرط المتأخر وتظهر من ناحية اخرى فيما اذا دل الدليل على شرطية شيء كرضا المالك الذي دل الدليل على شرطيته في نفوذ البيع وتردد الامر بين كونه شرطاً متقدماً ، او متأخراً ، فانه على القول بامتناع الشرط المتأخر يتعين الالتزام بكونه شرطاً مقارناً ، فيقال في المثال بصحة عقد الفضولي على نحو النقل لان الحمل على الشرط المتأخر ، ان كان بالمعنى الحقيقي للشرط المتأخر فهو غير معقول ، وان كان بالتأويل فهو خلاف ظاهر الدليل ، لان ظاهره شرطية نفس الرضا ، لا كون العقد ملحوقاً به ، واما على الثاني فلا بد من اتباع ما يقتضيه ظاهر الادلة أي شيء كان .





زمَانُ الوُجُوب وَالوَاجِب

لا شك في ان زمان الوجوب لا يمكن ان يتقدم بكامله على زمان الواجب ، ولكن وقع الكلام في انه هل يمكن ان يبدأ قبله أولا ؟ ومثاله ان يفترض ان وجوب صيام شهر رمضان يبدأ من حين طلوع هلاله ، غير ان زمان الواجب يبدأ بعد ذلك عند طلوع الفجر .

وقد ذهب جملة من الاصوليين كصاحب الفصول الى امكان ذلك وسمي هذا النحو من الوجوب بالمعلق ، تمييزاً له عن الوجوب المشروط . فكل منهما ليس ناجزاً بتمام المعنى غير ان ذلك في المشروط ينشأ من اناطة الوجوب بشرط وفي المعلق من عدم مجيء زمان الواجب . فان قيل إذا كان زمان الواجب متأخراً ، ولا يبدأ الا عند طلوع الفجر ، فما الداعي للمولى إلى جعل الوجوب يبدأ من حين طلوع الهلال ما دام وجوباً معطلاً عن الامتثال أو ليس ذلك لغواً ؟

كان الجواب ان فعلية الوجوب تابعة لفعلية الملاك ، اي لاتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة فمتى اتصف الفعل بذلك استحق الوجوب الفعلي ،

فاذا افترضنا ان طلوع الفجر ليس من شروط الاتصاف بل من شروط الترتب ، وان ما هو من شروط الاتصاف طلوع هلال الشهر فقط ، فهذا يعني انه حين طلوع الهلال يتصف صوم النهار بكونه ذا مصلحة ، فيكون الوجوب فعلياً ، وان كان زمان الواجب مرهوناً بطلوع الفجر لان طلوع الفجر دخيل في ترتب المصلحة ولفعلية الوجوب عند طلوع الهلال آثار عملية على الرغم من عدم امكان امتثاله ، وذلك لانه من حين يصبح فعلياً تبدأ محركيته نحو المقدمات ، وتبدأ مسؤولية المكلف عن تهيئة مقدمات الواجب .

وقد اعترض على امكان الواجب المعلق باعتراضين :

الاول : ان الوجوب حقيقته البعث ، والتحريك نحو متعلقه ، ولكن لا بمعنى البعث الفعلي ، والا لكان الانبعاث والامتثال ملازماً له ، لان البعث ملازم للانبعاث بل بمعنى البعث الشأني ، أي انه حكم قابل للباعثية ، وقابلية البعث تلازم قابلية الانبعاث فحيث لا قابلية للانبعاث ، لا قابلية للبعث فلا وجوب .

ومن الواضح انه في الفترة السابقة على زمان الواجب لا قابلية للانبعاث فلا بعث شأني ، وبالتالي لا وجوب .

ويرد عليه ان الوجوب حقيقته في عالم الحكم أمر اعتباري ، وليس متقوماً بالبعث الفعلي ، او الشأني ، وانما المستظهر من دليل جعل الوجوب انه قد جعل بداعي البعث ، والتحريك ، والمقدار المستظهر من الدليل ليس بأزيد من ان المقصود من جعل الحكم اعداده لكي يكون محركاً شأنياً خلال ثبوته ولا دليل على ان المقصود جعله كذلك من بداية ثبوته .

الثاني : ان طلوع الفجر اما ان يؤخذ قيداً في الواجب فقط ، او يؤخذ قيداً في الوجوب ايضاً . فعلى الاول يلزم كون الوجوب محركاً نحوه لما تقدم من ان كل قيد يؤخذ في الواجب دون الوجوب يشمله التحريك المولوي الناشىء من ذلك الوجوب ، وهذا غير معقول لان طلوع الفجر غير اختياري ، وعلى الثاني يصبح طلوع الفجر شرطاً للوجوب ، فان كان شرطاً

مقارناً ، فهذا معناه عـدم تقدم الـوجوب عـلى زمان الـواجب . وان كان شـرطاً متـأخراً يلزم محـذور الشـرط المتـأخـر ، والشيء نفسـه نقـولـه عن القـدرة عـلى الصيـام عند طلوع الفجـر فانها كـطلوع الفجر في الشقـوق المذكـورة ، ومن هنا كنـا نقول في الحلقـة السابقـة ان امكان الـوجوب المتعلق يتـوقف عـلى افتـراض امكان الشرط المتأخر وذلك باختيار الشق الاخير .

وامـا ثمرة البحث في امكـان الواجب المعلق فتـأتي الاشارة اليهـا ان شـاءَ الله تعالى .





المَسؤولية عَن المقدّمات قبل الوَقت

اتضح مما تقدم ان المسؤولية تجاه مقدمات الواجب من قبل الوجوب انما تبدأ ببداية فعلية هذا الوجوب ، ويترتب على ذلك ان الواجب اذا كان له زمن متأخر ، وكان يتوقف على مقدمة ولم يكن بالامكان توفيرها في حينها ، ولكن كان بالامكان ايجادها قبل الوقت فلا يجب على المكلف ايجادها قبل الوقت إذ لا مسؤولية تجاه مقدمات الواجب الا بعد فعلية الوجوب . وفعلية الوجوب منوطة بالوقت وتسمى المقدمة في هذه الحالة بالمقدمة المفوتة .

ومثال ذلك ان يعلم المكلف قبل الزوال بانه إذا لم يتوضأ الآن فلن يتاح له الوضوء بعد الزوال فيمكنه ان لا يتوضأ ، ولا يكون بذلك مخالفاً للتكليف بالصلاة بوضوء ، لان هذا التكليف ليس فعلياً الآن وانما يصبح فعلياً عند الزوال ، وفعليته وقتئذ منوطة بالقدرة على متعلقه في ذلك الظرف لاستحالة تكليف العاجز . والقدرة في ذلك الظرف على الصلاة بوضوء متوقفة بحسب الفرض على ان يكون المكلف قد توضأ قبل الزوال . فالوضوء قبل الزوال إذن يكون من مقدمات الوجوب ، وبترك المكلف له يحول دون تحقق الوجوب ، وفعليته في حينه ، لا انه يتورط في مخالفته .

ولكن يـلاحظ احياناً ان الواجب قد يتـوقف على مقـدمة تكـون دائـماً من هـذا القبيل . ومثـالها وجـوب الحج المـوقـوت بيـوم عـرفـة ، ووجـوب الصيـام الموقوت بطلوع الفجر مـع ان الحج يتـوقف على السفـر الى الميقات قبـل ذلك ، والصيـام من الجنب يتوقف عـلى الاغتسال قبـل طلوع الفجر ، ولا شـك في ان المكلف مسؤول عن طي المسـافـة من قبـل وجـوب الحـج وعن الاغتسـال قبـل الطلوع من قبـل وجوب الصيـام . ومن هنـا وقـع البحث في تفسير ذلك، وفي تحديد الضوابط التي يلزم المكلف فيها بايجاد المقدمات المفوتة .

وقد ذكرت في المقام عدة تفسيرات .

التفسير الاول : انكار الوجوب المشـروط رأساً وافتـراض ان كل وجـوب فعْلي قبل تحقق الشـروط والقيود المحـددة له في لسـان الدليـل . وإذا كان فعليـاً كذلك فتبـدأ محركيتـه نحو مقـدمات الـواجب قبل مجيء ظـرف الواجب ، ومن هنـا كـان امتنـاع الـوجـوب المشـروط يعني من النـاحيـة العمليـة الـزام المكلف بالمقدمات المفوتة للواجب من قبل ذلـك الوجـوب ، وهذه هي ثمـرة البحث في امكـان الوجـوب المشروط وامتنـاعه . وقـد تقدم ان الصحيـح امكان الـوجوب المشروط خلافاً لما في تقريرات الشيخ الانصاري الذي تقدم بالتفسير المذكور .

التفسـير الثاني : وهـو يعترف بـامكان الـوجوب المشـروط ، ولكن يقـول بامكان الـوجوب المعلق ايضـاً ويفترض انـه في كل مـورد يقوم فيـه الدليـل على لزوم المقدمة المفوتة من قبل وجوب ذيها نستكشف ان الوجوب معلق ، اي انه سـابق على زمـان الواجب وفي كـل مورد يقـوم فيـه الـدليـل عـلى ان الـوجـوب معلق ، فحكم فيـه بمسؤولية المكلف تجـاه المقدمـات المفوتـة ، وهذه هي ثمـرة البحث عن امكان الواجب المعلق وامتناعه .

التفسير الثالث : ان القدرة المأخـوذة قيداً في الـوجوب ، ان كـانت عقلية بمعنى انها غـير دخيلة في ملاكـه ، فهذا يعني ان المكلف بتـركه للمقـدمة المفـوتة يعجز نفسه عن تحصيـل الملاك ، مـع فعليته في ظـرفه ، وهـذا لا يجوز عقـلاً ، لان تفويت الملاك بـالتعجيز ، كتفـويت التكليف بالتعجيـز ، وان كانت القـدرة

شـرعيـة بمعنى انها دخيلة في المـلاك ايضـاً ، فـلا مـلاك في فـرض تـرك المكلف للمقدمة المفوتة المؤدى الى عجـزه في ظرف الـواجب ، وفي هذه الحـالة لا مـانع من تـرك المقدمـة المفوتـة . وعلى هـذا ففي كل حـالـة يثبت فيهـا كـون المكلف مسـؤ ولاً عن المقدمات المفوتـة نستكشف من ذلك ان القـدرة في زمان الـواجب غـير دخيلة في الملاك ، كـما انه في كـل حالـة يدل فيهـا الدليـل عـلى ان القـدرة كذلك يثبت لزوم المقدمـات المفوتـة ، غير ان هـذا المعنى يحتاج الى دليـل خاص ولا يكفيـه دليل الـواجب العـام لان دليـل الـواجب لـه مـدلـول مـطابقي وهـو الـوجوب ، ومـدلول التـزامي وهو المـلاك . ولا شك في ان المـدلـول المـطابقي مقيـد بالقـدرة ، ومع سقـوط الاطلاق في الـدلالة المـطابقيـة يسقط في الـدلالـة الالِتـزاميـة ايضـاً للتبعيـة فـلا يمكن ان نثبت بـه كـون المـلاك ثـابتـاً في حـالتي القدرة ، والعجز معاً .





أخذ القطع بالحُكم في مَوْضُوعِ الحُكم

قد يفترض تارة اخذ القطع بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم ، واخرى اخذه في موضوع حكم مضاد له ، وثالثة اخذه في موضوع مثله ، ورابعة اخذه في موضوع حكم مخالف ، ولا شك في امكان الاخير ، وانما وقع الكلام في الافتراضات الثلاثة الاولى .

اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه :

اما الافتراض الاول ، فقد يبرهن على استحالته باداته للدور ، إذ يتوقف كل من الحكم والعلم به على الآخر . وقد يجاب بانه لا دور لا ن الحكم وان كان متوقفاً على القطع لانه ماخوذ في موضوعه ، الا ان القطع بالحكم لا يتوقف على ثبوت الحكم ، وتحقيق الحال في ذلك ان القطع بالحكم إذا أخذ في موضوع شخص ذلك الحكم ، فاما ان يكون الحكم المقطوع دخيلاً في الموضوع ايضاً ، وذلك بان يؤخذ القطع بالحكم بما هو مصيب في

الموضوع ، واما ان لا يكون لثبوت ذات المقطوع دخل في الموضوع ، ففي الحالة الاولى تعتبر الاستحالة واضحة لوضوح الدور وتوقف الحكم على نفسه عندئذ ، واما في الحالة الثانية فلا يجري الدور بالتقريب المذكور ولكن الافتراض مع هذا مستحيل وقد برهن علىٰ استحالته بوجوه .

منها : ان الافتراض المذكور يجعل الحكم المقطوع منوطاً بنفس القطع ، وهذا أمر يستحيل ان يسلم به القاطع لانه يخالف طبيعة الكاشفية في القطع ، التي تجعل القاطع دائماً يرى ان مقطوعه ثابت بقطع النظر عن قطعه .

ومنها : انه يلزم الدور في مرحلة وصول التكليف لان العلم بكل تكليف يتوقف على العلم بتحقق موضوعه ، وموضوعه بحسب الفرض هو العلم به فيكون العلم بالتكليف متوقفاً على العلم بالعلم بالتكليف . والعلم بالعلم نفس العلم ، لان العلم لا يعلم بعلم زائد بل هو معلوم بالعلم الحضوري لحضوره لدى النفس مباشرة ، وهذا ينتج توقف العلم على نفسه .

الا ان كل هذا إنما يرد إذا اخذ العلم بالمجعول في موضوعه ، ولا يتجه إذا أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول . فبامكان المولى ان يتوصل الى المقصود بتقييد المجعول بالعلم بالجعل ، واما من لم يأخذ هذا المخلص بعين الاعتبار كالمحقق النائيني (رحمه الله) فقد وقع في حيرة من ناحيتين [٥٢] :

الاولى : انه كيف يتوصل الشارع الى تخصيص الحكم بالعالم به إذا كان التقييد المذكور مستحيلاً ؟

الثانية : انه إذا استحال التقييد استحال الاطلاق بناء على مختاره من ان التقابل بين الاطلاق ، والتقييد الثبوتيين تقابل العدم والملكة ، وهذا يعني ان الجعل الشرعي يبقى مهملاً بلا تقييد ، ولا اطلاق ، فكيف يرفع هذا الاهمال ويتعين في المطلق تارة وفي المقيد أخرى ؟

وقد حلَّ (رحمه الله) ذلك بافتراض جعل ثان يتكفل اثبات نفس الحكم للعالم بالجعل الاول خاصة إذا اريد التقييد ، وللمكلف مطلقاً من

حيث علمه بالجعل الاول وجهله به ان اريد الاطلاق وبذلك تتحقق نتيجة التقييد والاطلاق . وانما نعبر بالنتيجة لا بها لان ذلك لم يحصل بالجعل الاول المهمل ، وانما عوض عن اطلاقه وتقييده بجعل ثان على الوجه المذكور ولا يلزم من التعويض المذكور محذور التقييد ، والاطلاق في نفس الجعل الاول ، لان العلم بالحكم الاول اخذ قيداً في الحكم الثاني لا في نفسه فلا دور ، ونظراً الى ان الجعلين قد نشآ من غرض واحد ولأجل ملاك فارد كان التقييد في الثاني منهما في قوة التقييد في الاول ، ولهذا عبر عن الثاني بمتمم الجعل الاول .

ويرد عليه انه إن اراد تقييد الحكم في الجعل الثاني بالعلم بالجعل الاول فهذا التقييد ممكن في الجعل الاول مباشرة كما عرفت ، وان اراد تقييد الحكم في الجعل الثاني بالعلم بفعلية المجعول في الجعل الاول المهمل ، فهذا غير معقول لانه يفترض ان فعلية المجعول بالجعل الثاني فرع العلم بفعلية المجعول بالجعل الاول المهمل . وحينئذ نتساءل ان المجعول بالجعل المهمل هل ترتبط فعليته بالعلم به أو لا ؟ فعلى الاول يعود المحذور وهو توقف الشيء على العلم به ، وعلى الثاني يلزم الخلف وان يكون الجعل المهمل الذي لا اطلاق فيه مطلقاً لان ثبوت مجعوله بدون توقف على القيد هو معنى الاطلاق .

وثمرة هذا البحث تظهر في امكان التمسك باطلاق دليل الحكم ، لنفي دخل قيد العلم في موضوعه فانه ان بني على امكان التقييد والاطلاق معاً امكن ذلك كما هو الحال في نفي سائر القيود المحتملة بالاطلاق وان بني على مسلك المحقق النائيني القائل باستحالة التقييد ، والاطلاق معاً ، فلا يمكن ذلك لان الاطلاق في الحكم مستحيل ، فكيف يتمسك باطلاق الدليل اثباتاً لاكتشاف امر مستحيل وان بني على ان التقييد مستحيل ، والاطلاق ضروري ، كما يرى ذلك من يقول بان التقابل بين التقييد والاطلاق ، تقابل التناقض ، او تقابل الضدين اللذين لا ثالث لهما فلا يمكن التمسك باطلاق الدليل لان اطلاق الدليل انما يكشف عن اطلاق مدلوله ، وهو الحكم وهذا معلوم بالضرورة على هذا المبنى وانما الشك في اطلاق الملاك وضيقه ولا يمكن

استكشاف اطلاق الملاك لا باطـلاق الحكم المدلـول للدليل ، ولا بـاطلاق نفس الدليل ، امـا الاول فلان اطـلاق الحكم انما يكشف عن اطـلاق الملاك إذا كـان بامكان المولى ان يجعله مقيداً فلم يفعـل والمفروض في المقـام استحالـة التقييد ، واما الثاني فلان الدليل مفاده مباشرة هو الحكم لا الملاك .

اخذ العلم بالحكم في موضوع ضده أو مثله :

وامـا الافتراض الثـاني فهو مستحيـل لان القـاطـع سـواء كـان مصيبـاً في قـطعه او مخـطئاً ، يـرى في ذلك اجتمـاع الحكمين المتضـادين فيمتنـع عليـه ان يصدق بالحكم الثاني وما يمتنـع تصديق المكلف بـه لا يمكن جعله ، وفي حالات اصابة القطع للواقع يستبطن الافتراض المذكور اجتماع الضدين حقيقة .

وهـذا الافتراض في حقيقتـه نحو من الـردع عن العمـل بـالقـطع بجعـل حكم على القاطع مضاد لمقـطوعه ، واستحـالته بتعبـير آخر هي استحـالة الـردع عن العمل بالقطع .

وامـا الافتراض الثـالث فقد يـطبق عليـه نفس المحـذور المتقـدم ، ولكن بـاستبدال محـذور اجتماع الضـدين بمحذور اجتمـاع المثلين . وقـد يجـاب عـلى ذلك بان محذور اجتماع المثلين يرتفع بالتأكـد والتوحـد ، كما هـو الحال في اكـرم العـادل واكرم الفقـير فانهما يتـأكدان في العـادل الفقير ولكن هـذا الجـواب ليس صحيحـاً لان التأكـد على نحـو التوحـد انمـا يكـون في مثلين لا طـوليـة وتـرتب بينهما ، كما في المثال لا في المقام حيث ان احـدهما متـأخر رتبـة عن الآخر لتـرتبه على القطع به فلا يمكن ان يرتفع محذور اجتماع المثلين بالتأكد ؟ ٥٣



الوَاجِب التَوصّلي وَ التَعَبّدِيْ

لا شك في وجود واجبات لا يخرج المكلف عن عهدتها ، الا اذا أتى بها بقصد القربة والامتثال ، وفي مقابلها واجبات يتحقق الخروج عن عهدتها بمجرد الاتيان بالفعل باي داع كان .

والقسم الاول يسمى بالتعبدي ، والثاني يسمى بالتوصلي . والكلام يقع في تحليل الفرق بين القسمين فهل الاختلاف بينهما مردُّه الى عالم الحكم والوجوب بمعنى ان قصد القربة والامتثال يكون مأخوذاً قيداً ، او جزءًا في متعلق الوجوب التعبدي ولا يكون كذلك في الوجوب التوصلي ، او ان مرد الاختلاف الى عالم الملاك دون عالم الحكم بمعنى ان الوجوب في كل من القسمين متعلق بذات الفعل ولكنه في القسم الاول ناشىء عن ملاك لا يستوفى الا بضم قصد القربة ، وفي القسم الثاني ناشىء عن ملاك يستوفى بمجرد الاتيان بالفعل .

ومنشأ هذا الكلام هو احتمال استحالة اخذ قصد امتثال الامر في متعلق الامر فان ثبتت هذه الاستحالة تعين تفسير الاختلاف بين التعبدي والتوصلي

بالوجه الثاني ، والا تعين تفسيره بالوجه الاول .

ومن هنا يتجه البحث الى تحقيق حال هذه الاستحالة وقد برهن عليها بوجوه :

الأول : ان قصد امتثال الامر متأخر رتبة عن الامر لتفرعه عليه فلو أخذ قيداً ، او جزءًا في متعلق الامر والوجوب لكان داخلاً في معرض الامر ضمنا ، ومتقدماً على الامر تقدم المعروض على عارضه فيلزم كون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً .

والجواب ان ما هو متأخر عن الامر ، ومتفرع على ثبوته قصد الامتثال من المكلف خارجاً لا عنوانه وتصور مفهومه في ذهن المولى وما يكون متقدماً على الامر تقدم المعروض على عارضه هو عنوان المتعلق وتصوره في ذهن المولى لانه ما لم يتصور الشيء لا يمكنه ان يأمر به ، واما الوجود الخارجي للمتعلق فليس متقدماً على الامر بل هو من نتائجه دائماً فلا محذور .

وكأن صاحب هذا البرهان اشتبه عليه المتعلق بالموضوع . فقد عرفنا سابقاً ان فعلية الوجوب المجعول تابعة لوجود الموضوع خارجاً وحيث اختلط على هذا المبرهن المتعلق ، والموضوع ، فخيل له ان قصد الامتثال إذا كان داخلاً في المتعلق فهو داخل في الموضوع ويكون الوجوب الفعلي تابعاً لوجوده ، بينما وجوده متفرع على الوجوب . ونحن قد ميزنا سابقاً بين المتعلق والموضوع ، وميزنا بين الجعل والمجعول . وعرفنا ان المجعول تابع في فعليته لوجود الموضوع خارجاً لا لوجود المتعلق . وان الجعل منوط بالوجود الذهني لاطرافه من المتعلق والموضوع لا الخارجي فلا تنطوي علينا المغالطة المذكورة .

الثاني :ـان قصد امتثال الامر عبارة عن محركية الامر . والامر لا يحرك الا نحو متعلقه ، فلو كان نفس القصد المذكور داخلاً في المتعلق لأدى الى ان الامر يحرك نحو نفس هذه المحركية وهذا مستحيل.[٥٤] وببيان آخر ان المكلف لا يمكنه ان يقصد امتثال الامر الا بالاتيان بما تعلق به ذلك الامر ، فان كان القصد المذكور دخيلاً في المتعلق ، فهذا يعني ان الامر لم يتعلق بذات الفعل ،

فلا يمكن للمكلف ان يقصد الامتثال بذات الفعل .

وان شئت قلت ان قصد امتثال الامر بفعل يتوقف على ان يكون مصداقاً لمتعلق الامر وكونه كذلك ـ على فرض اخذ القصد في المتعلق ـ يتوقف على انضمام القصد المذكور اليه ، وهذا يؤدي الى توقف الشيء على نفسه ، واستحالة الامتثال .

وقد اجيب على ذلك بان القصد إذا كان داخلاً في المتعلق انحل الامر الى امرين ضمنيين لكل منهما محركية نحو متعلقه .

احدهما : الامر بذات الفعل .

والآخر : الامر بقصد امتثال الامر الاول وجعله محركاً فيندفع البيان الاول في البرهان المذكور بان الامر الثاني يحرك نحو محركية الامر الاول لا نحو محركية نفسه ويندفع البيان الثاني بان ذات الفعل متعلق للامر وهو الامر الضمني الاول[55]

الثالث : ان قصد امتثال الامر إذا أخذ في متعلق الامر كان نفس الامر قيداً من قيود الواجب . وحيث انه قيد غير اختياري فلا بد من اخذه قيداً في موضوع الوجوب . وهذا يعني اخذ الامر في موضوع نفسه وهو محال . وقد مر بنا هذا البرهان في الحلقة السابقة . وقد يعترض عليه بان القيد غير الاختياري للواجب انما يلزم ان يؤخذ قيداً في موضوع الوجوب لانه لو لم يؤخذ كذلك لكان الامر محركاً نحو المقيد وهو يساوق التحريك نحو القيد مع انه غير اختياري فلا بد من اخذه في الموضوع ليكون وجود الامر ومحركيته بعد افتراض وجود القيد . وفي هذه الحالة لا يحرك الا الى التقيد وذات المقيد . وهذا البيان انما يبرهن على اخذ القيد غير الاختياري للواجب قيداً في موضوع الوجوب ، إذا لم يكن مضمون الوجود بنفس جعل هذا الوجوب ، واما إذا كان مضموناً كذلك فلن يحرك الامر حينئذ نحو القيد لانه موجود بنفس وجوده ، بل يتجه في تحريكه دائماً نحو التقيد ، وذات المقيد والمقام مصداق

لذلك لان الامر يتحقق بنفس الجعل الشرعي ، فاي حاجة الى اخذه قيداً في الموضوع .

هذه اهمُّ براهين الاستحالة مع بعض التعليق عليها .

وثمرة هذا البحث ان الاختلاف بين القسمين اذا كان مرده الى عالم الحكم فبالامكان عند الشك في كون الواجب تعبدياً ، أو توصلياً ، التمسك باطلاق دليل الواجب لنفي دخل قصد الامتثال في متعلق الوجوب ، كما هو الحال في كل القيود المحتملة فثبتت التوصلية ، واما إذا كان مرده الى عالم الملاك بسبب استحالة اخذ القصد المذكور في متعلق الامر ، فلا يمكن التمسك بالاطلاق المذكور لاثبات التوصلية ، لان التوصلية لا تثبت حينئذ الا باثبات عدم دخل قصد الامتثال في الملاك ، وهذا ما لا يمكن اثباته بدليل الامر لا مباشرة لان مفاد الدليل هو الامر لا الملاك ، ولا بصورة غير مباشرة عن طريق اثبات الاطلاق في متعلق الامر ، لان الاطلاق في متعلق الامر انما يكشف عن الاطلاق في متعلق الملاك إذا كان بامكان المولى ان يأمر بالمقيد فلم يفعل والمفروض هنا عدم الامكان .

وقد تذكر ثمرة اخرى في مجال الاصل العملي عند الشك في التعبدية ، وعدم قيام الدليل وهي ان هذا الشك مجرى للبراءة إذا كان قصد الامتثال مما يؤخذ في الواجب على تقدير اعتباره إذ يدخل في كبرى دوران الواجب بين الاقل والاكثر ، ومجرى لاصالة الاشتغال إذا كان قصد الامتثال مما لا يؤخذ كذلك إذ لا شك في وجوب شيء شرعاً ، وانما الشك في سقوط الواجب المفروغ عن ثبوته .





التَخييرُ في الوَاجِب

التخيير تارة يكون عقلياً ، واخرى شرعياً . فان كانت البدائل مذكورة على نحو التردد متعلقاً للامر في لسان الدليل ، فالتخيير شرعي ، والا فهو عقلي ، وقد وقع الكلام في تحليل واقع الوجوب في موارد التخيير ، وكيفية تعلقه .

وفي ذلك عدة اتجاهات :

الاتجاه الاول : ان الوجوب في موارد التخيير العقلي متعلق بالجامع ، وفي موارد التخيير الشرعي متعلق بكل واحد من البدائل ، ولكن مشروطاً بترك البدائل الاخرى .

وقد يلاحظ عليه بان الوجوبات المشروطة تستلزم اموراً لا تناسب الوجوب التخييري كما تقدم في الحلقة السابقة من قبيل تعدد العقاب بترك الجميع .

الاتجاه الثاني : ارجاع التخيير الشرعي الى التخيير العقلي فيلتزم بان الوجوب يتعلق بالجامع دائماً ، اما ببرهان استحالة الوجوبات المشروطة ، كما

اشير اليه فيتعين هذا ، واما ببرهان ان الوجوب التخييري له ملاك واحد والواحد لا يصدر الا من واحد فلا بد من فرض جامع بين البدائل يكون هو علة تحصيل ذلك الملاك .

الاتجاه الثالث : التسليم بان الوجوب في موارد التخيير يتعلق بالجامع دائماً ، ولكن يقال ان وجوب الجامع يستلزم الوجوبات المشروطة للحصص ، والافراد ، اي وجوب كل واحدة منها بشرط انتفاء الحصص الاخرى .

وهذه الوجوبات بمجموعها لما كانت روحاً نفس ذلك الوجوب المتعلق بالجامع فليس من ناحيتها الا عقاب واحد في فرض ترك الجميع ، والفرق بين هذا الاتجاه وسابقه ان هذا يقول بسراية الوجوب الى الحصة بالنحو المذكور ، واما ذاك الاتجاه فلا يلتزم بالسراية وعليه لا تكون الحصة معروضة للوجوب بل مصداقاً لمعروض الوجوب . فالوجوب بالنسبة الى الحصة في موارد التخيير كالنوعية بالنسبة الى افراد الانسان فان هذا الفرد أو ذاك مصداق لمعروض النوعية لا معروض لها .

وقد يعترض على الاتجاه الثالث بان الوجوب فعل اختياري للشارع يجعله حيثما اراد ، فاذا جعله على الجامع لا يعقل ان يسري بنفسه الى غير الجامع . فان أريد بالوجوبات المشروطة سريان نفس ذلك الوجوب فهو مستحيل ، وان اريد ان الشارع يجعل وجوبات اخرى مشروطة فهو بلا موجب فيكون لغواً ويمكن ان يجاب على ذلك بان هذا انما يتم في مرحلة جعل الحكم والايجاب لا في مرحلة الشوق والارادة ، إذ لا مانع من دعوى الملازمة في هذه المرحلة بين حب الجامع ، وانحاء من الحب المشروط للحصص ، ولا يأتي الاعتراض باللغوية ، لان الكلام هنا عن المبادىء التكوينية للحكم وهذه الملازمة لا برهان عليها ولكنها مطابقة للوجدان .

وهذا التحليل للوجوب التخييري له ثمرات منها ما سوف يظهر في مسألة اجتماع الأمر والنهي ، ومنها ما قد يقال من انه إذا شك في واجب انه تخييري ، أو تعييني فعلى القول برجوع التخيير الشرعي الى ايجاب الجامع

يكـون المقام من مـوارد دوران الامر بـين التعيين ، والتخيـير ، فـان قيـل هنـاك بالبراءة قيل بها هنا باجرائها عن التعيين ، والا فلا وعلى القول بـرجوع التخيـير الشرعي الى الوجوبات المشـروطة ، كـما يقرره الاتجـاه الاول ، فالشـك مرجعـه الى الشـك في اطلاق الـوجوب ، واشتـراطه اي في ثبـوتـه في حـال الاتيـان بمـا يحتمل كونه بديلاً وعدلاً ، وهـذا شك في الـوجوب الـزائد بـلا اشكال فتجـري البراءة .





الوجُوبُ الغيريْ لمقدِّمَاتِ الوَاجب

تعريف الواجب الغيري :

اتضح مما تقدم ان المكلف مسؤول عن مقدمات الواجب من قبل نفس الوجوب المتعلق به ، لانه يحرك نحوها تبعاً لتحريكه نحو متعلقه ، وهذه المسؤولية في حدودها العقلية متفق عليها باعتبارها من شؤون حكم العقل بلزوم الامتثال ، وانما وقع الكلام في دعوى الوجوب الشرعي للمقدمة . فالمشهور بين الاصوليين هو ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب مقدمته فتتصف المقدمة بوجوب شرعي غير انه تبعي . اما بمعنى انه معلول لوجوب ذي المقدمة ، او بمعنى ان الوجوبين معاً معلولان للملاك القائم بذي المقدمة ، فهذا الملاك بنفسه يؤدي الى ايجاب ذي المقدمة نفسياً ، وبضم مقدمية المقدمة يؤدي الى ايجابها غيرياً وعلى كلا الوجهين فالتلازم بين الوجوبين محفوظ .

ويعرّف هؤلاء القائلون بالملازمة الواجب الغيري بانه ما وجب لغيره ، أو ما وجب لواجب آخر . والواجب النفسي بانه ما وجب لنفسه ، او ما وجب لا لواجب آخر ، وعلى هذا الاساس يصنفون الواجبات في الشريعة الى قسمين : فالصلاة ، والصيام ، والحج ، ونحوها واجبات نفسية . والوضوء ،

والغسل ، وطي المسافة ، واجبات غيرية . وقد لوحظ عليهم ان الصلاة ونحوها من الواجبات لم يوجبها الشارع الا لما يترتب عليها من الفوائد والمصالح وهي مغايرة وجوداً لتلك الفوائد والمصالح ، فيصدق عليها انها وجبت للغير ، وهذا يعني ان كل هذه الواجبات تصبح غيرية ولا يبقى في نطاق الواجب النفسي الا ما كانت مصلحته ذاتية له كالايمان بالله سبحانه وتعالى .

واجاب هؤلاء على الملاحظة المذكورة بان الصلاة وان كانت واجبة من اجل المصلحة المترتبة عليها الا ان هذا لا يدرجها في تعريف الواجب الغيري ، لان الواجب الغيري ليس كل ما وجب لغيره ، بل ما وجب لواجب آخر ، والمصلحة الملحوظة في ايجاب الصلاة ليست متعلقاً للوجوب بنفسها فلا يصدق على الصلاة انها وجبت لواجب آخر . فان سألت كيف لا تكون تلك المصلحة واجبة مع ان الصلاة الواجبة انما اوجبت من أجلها ؟

كان الجواب ان الايجاب مرجعه الى الاعتبار . والجعل الذي هو العنصر الثالث من عناصر تكوين الحكم في مقام الثبوت ، وغاية الواجب انما يجب ان تكون مشاركة للواجب بدرجة اقوى في عالم الحب والارادة لان حبه انما هو لاجلها لا في عالم الجعل والاعتبار . لان الجعل قد يحدد به المولى مركز حق الطاعة على نحو يكون مغايراً لمركز حب الاصيل لما تقدم في بداية هذه الحلقة من ان المولى له ان يحدد مركز حق الطاعة في مقدمات مراده الاصيل بجعل الايجاب عليها لا عليه ، فتكون هي الواجبة في عالم الجعل دونه .

وعلى هذا فاذا جعل الشارع الايجاب على الصلاة ابتداء وحددها مركزاً لحق الطاعة ، ولم يدخل المصلحة المنظورة له في العهدة كانت الصلاة واجباً نفسياً لا غيرياً ، لانها لم تجب لواجب آخر وان وجبت لمصلحة مترتبة عليها وخلافاً لذلك الوضوء فانه وجب من اجل الصلاة الواجبة فينطبق عليه تعريف الواجب الغيري .

خصائص الوجوب الغيري :

ولا شك لدى الجميع في ان الوجـوب الغيري للمقـدمة ـ إذا كـان ثابتاً ـ فهـو لا يتمتـع بجملة من خصـائص الـوجـوب النفسي ويمكن تلخيص احـوال الوجوب الغيري فيما يلي :

اولا : انه ليس صالحاً للتحريـك المولـوي بصورة مستقلة ، ومنفصلة عن الـوجوب النفسي بمعنى ان من لا يكـون بصدد التحـرك عن الـوجـوب النفسي للحـج لا يمكن ان يتحرك بـروحية الـطاعة ، والاخـلاص للمولى عن الـوجوب الغيري لطي المسافة لان ارادة العبـد المنقاد التكـوينية يجب ان تتـطابق مع ارادة المولى التشريعية . ولما كانت ارادة المولى للمقـدمة في إطـار مطلوبيـة ذيها ، ومن اجـل التوصـل اليه ، فـلا بد ان تكـون ارادة العبد المنقـاد لهـا في اطـار امتثـال ذيها .

وثـانياً : ان امتثـال الوجـوب الغيري لا يستتبـع ثوابـاً بما هـو امتثـال لـه وذلـك لان المكلف ان اتى بالمقـدمة بـداعي امتثال الـواجب النفسي كـان عمله بـداية في امتثـال الـوجـوب النفسي ، ويستحق الثـواب عنـدئـذٍ من قبـل هـذا الـوجوب ، وان اتى بـالمقدمـة وهـو منصـرف عن امتثـال الـواجب النفسي فلن يكـون بامكـانه ان يقصـد بذلـك امتثال الـوجـوب الغيـري لمـا تقـدم من عـدم صلاحية الوجوب الغيري للتحريك المولوي .

وثالثاً : ان مخالفة الوجوب الغيري بترك المقـدمة ليست مـوضوعـاً مستقلاً لاستحقـاق العقاب ، إضـافة إلى مـا يستحق من عقاب عـلى مخالفـة الـوجـوب النفسي . وذلك لان استحقاق العقاب على مخـالفة الـواجب انما هـو بلحاظ مـا يعبـر عنه الـواجب من مبادىء ، ومـلاكات تفـوت بذلـك ، ومن الـواضـح ان الـواجب الغيري ليس لـه مبادىء ، ومـلاكـات سـوى مـا للواجب النفسي من ملاك فلا معنى لتعدد استحقاق العقاب .

ورابعاً : ان الوجوب الغيري ملاكه المقـدمية وهـذا يفرض تعلقـه بواقـع

المقـدمـة دون ان يؤخـذ فيـه اي شيء اضـافي لا دخـل لـه في حصـول ذي المقدمة . ومن هنا كان قصد التوصـل بالمقـدمة إلى امتثـال المولى ، والتقـرب بها نحـوه تعالى خـارجاً عن دائـرة الواجب الغيـري لعـدم دخـل ذلـك في حصـول الـواجب النفسي فـطي المسـافـة الى الميقـات كيفـما وقـع وبـاي داعٍ اتفق يحقق الواجب الغيري ، ولا يتوقف الحج عـلى وقوع هـذا الطي بقصـد قربي . وهـذا معنى ما يقال من ان الواجبات الغيرية توصلية .

مقدمات غير الواجب :

كما تتصف مقدمات الواجب بالوجوب الغيري عنـد القائلين بـالملازمـة ، كـذلك تتصف مقـدمات المستحب بـالاستحباب الغيـري لنفس السبب . وامـا مقدمات الحرام فهي على قسمين :

احـدهما : مـا لا ينفك عنـه الحرام ويعتبـر بمثابـة العلة التامـة ، او الجزء الاخـير من العلة التـامـة لـه ، كـإلقـاء الـورقـة في النـار الـذي يتـرتب عليـه الاحتراق .

والقسم الآخر : ما ينفـك عنه الحـرام ، وبالامكـان ان يوجـد ومع هـذا يترك الحرام .

فـالقسم الاول من المقـدمـات يتصف بـالحـرمـة الغيـريـة ، دون القسم الثـاني ، لان المطلوب في المحـرمات تـرك الحرام وهـو يتـوقف عـلى تـرك القسم الاول من المقدمات ، ولا يتوقف على ترك القسم الثاني .

ومقدمات المكروه كمقدمات الحرام .

الثمرة الفقهية للنزاع في الوجوب الغيري :

ومسـألة المـلازمة بـين وجوب الشيء ، ووجـوب مقدمتـه على الـرغم من

كونها من المسائل الاصولية العريقة في علم الاصول قد وقع شيء من التحير لدى باحثيها في ثمرتها الفقهية . وقد يبدو لأول نظرة ان ثمرتها اثبات الوجوب الغيري وهو حكم شرعي نستنبطه من الملازمة المذكورة . ولكن الصحيح عدم صواب هذه النظرة ، لان الحكم الشرعي الذي يبحثه علم الفقه ـ ويطلب من علم الاصول ذكر القواعد التي يستنبط منها ـ انما هو الحكم القابل للتحريك المولوي الذي تقع مخالفته موضوعاً لاستحقاق العقاب . وقد عرفت ان الوجوب الغيري ـ على تقدير ثبوته ـ ليس كذلك فهو لا يصلح ان يكون بنفسه ثمرة لهذه المسألة الاصولية .

وافضل ما يمكن ان يقال بهذا الصدد تصوير الثمرة كما يلي :

أولاً : انه إذا اتفق ان اصبح واجب علة تامة لحرام وكان الواجب اهم ملاكاً من الحرام[٥٦]، فتارة ننكر الملازمة ، واخرى نقبلها ، فعلى الاول يكون الفرض من حالات التزاحم بين ترك الحرام وفعل الواجب ، فنرجع الى قانون باب التزاحم ، وهو تقديم الأهم ملاكاً ولا يسوغ تطبيق قواعد باب التعارض ، كما عرفنا سابقاً ، وعلى الثاني يكون دليل الحرمة ودليل الوجوب متعارضين ، لان الحرمة تقتضي تعلق الحرمة الغيرية بنفس الواجب ، ويستحيل ثبوت الوجوب والحرمة على فعل واحد ، وهذا يعني ان التنافي بين الجعلين ، وكلما كان التنافي بين الجعلين دخل الدليلان في باب التعارض وطبقت عليه قواعده بدلا عن قانون باب التزاحم .

ثانياً : انه إذا اتفق عكس ما تقدم في الثمرة السابقة فاصبح الواجب صدفة متوقفاً على مقدمة محرمة كإنقاذ الغريق إذا توقف على اجتياز الأرض المغصوبة ، فلا شك في ان المكلف إذا اجتاز الارض المغصوبة وانقذ الغريق لم يرتكب حراماً ، لان الحرمة تسقط في هذه الحالة رعاية للواجب الاهم ، واما اذا اجتاز الارض المغصوبة ولم ينقذ الغريق فقد ارتكب حراماً اذا انكرنا الملازمة ، وكذلك إذا قلنا بان الوجوب الغيري يختص بالحصة الموصلة من المقدمة ولم يرتكب حراماً إذا قلنا بالملازمة ، وان الوجوب الغيري لا يختص

بـالحصة المـوصلة ، اما انـه ارتكب حـرامـاً عـلى الأولـين فـلأن اجتيـاز الارض المغصـوبة حـرام في نفسه ولا يـوجـد مـا يحـول دون اتصـافـه ـ في حـالـة عـدم التوصل به الى الانقاذ ـ بالحرمـة ، واما انـه لم يرتكب حـرامـاً عـلى الاخير فـلأن الوجوب الغيري يحول دون اتصافه بالحرمة .

شمول الوجوب الغيري :

قام القائلون بالملازمة بعدة تقسيمـات للمقدمـة ، وبحثوا في ان الـوجوب الغيري هل يشمل كل تلك الاقسام أولا ؟

ونذكر فيما يلي اهم تلك التقسيمات :

التقسيم الاول : تقسيم المقدمة الى داخلية وخارجيـة ، ويراد بـالداخليـة جزء الواجب، وبالخارجيـة ما تـوقف عليه الـواجب من أشياء سـوى اجزائـه ، وقد وقع البحث بينهم في ان الـوجوب الغيـري هل يعم المقـدمات الـداخلية او يختص بـالمقدمـات الخـارجيـة ، فقد يقـال بـالتعميم ، لان مـلاكـه التـوقف ، والواجب كما يتوقف على المقدمة الخارجية يتـوقف ايضاً عـلى وجود جـزئه ، إذ لا يـوجد مـركب الا إذا وجدت اجـزاؤه . ويقال في مقـابـل ذلـك بـالاختصـاص ونفي الوجوب الغيري عن الجزء ، اما لعدم المقتضى لـه أو لوجـود المانـع وبيان عـدم المقتضى ان يقال : ان التـوقف والمقدميـة يستبطن المغـايـرة بـين المتـوقف والمتوقف عليه لاستحالة توقف الشيء على نفسه ، والجزء ليس مغايراً للمركب في الوجود الخـارجي فلا معنى لاتصـافه بـالوجـوب الغيري . وبيـان المانـع بعد افتـراض المقتضي ان يقال إن الجـزء متصف بـالـوجـوب النفسي الضمني ، فلو اتصف بـالـوجـوب الغيـري لـزم اجتمـاع المثلين ، فـان قيـل يمكن ان يفتـرض تـأكدهمـا وتوحـدهما من خـلال ذلك في وجـوب واحد فـلا يلزم محـذور ، كـان الجـواب ان التأكـد والتوحـد هنـا مستحيـل ، لان الـوجـوب الغيـري اذا كـان معلولاً للوجـوب النفسي كما يقـال فيستحيل ان يتحـد معـه وجـوداً لاستحـالـة الوحدة بين العلة والمعلول في الوجود .

التقسيم الثاني : تقسيم المقدمة إلى مقدمة واجب ، ومقدمة وجوب ، ولا شك في ان المقدمة الوجوبية كما لا يكون المكلف مسؤولاً عنها من قبل ذلك الوجوب على ما تقدم ، كذلك لا يتعلق الوجوب الغيري بها لانه من معلول للوجوب النفسي أو معه فلا يعقل ثبوته الا في فرض ثبوت الوجوب النفسي ، وفرض ثبوت الوجوب النفسي يعني ان مقدمات الوجوب قد تمت ووجدت فلا معنى لايجابها .

التقسيم الثالث : تقسيم المقدمة الى شرعية وعقلية وعلمية . والمقدمة الشرعية ما أخذها الشارع قيداً في الواجب ، والمقدمة العقلية ما يتوقف عليها ذات الواجب تكويناً ، والمقدمة العلمية هي ما يتوقف عليها تحصيل العلم بالإتيان بالواجب ، كالجمع بين اطراف العلم الاجمالي . ولا شك في ان الوجوب الغيري لا يتعلق بالمقدمة العلمية لانها مما لا يتوقف عليها نفس الواجب ، بل احرازه ، كما لا شك في تعلقه بالمقدمة العقلية إذا ثبتت الملازمة ، وانما الكلام في تعلقه بالمقدمة الشرعية ، إذ ذهب بعض الاعلام كالمحقق النائيني (رحمه الله) الى ان المقدمة الشرعية كالجزء تتصف بالوجوب النفسي الضمني ، وعلى هذا الاساس انكر وجوبها الغيري ، ودعوى الوجوب النفسي للمقدمة الشرعية تقوم على افتراض ان مقدميتها بأخذ الشارع لها في الواجب النفسي ، ومع اخذها في الواجب ينبسط عليها الوجوب ، ونرد على هذه الدعوى بما تقدم من ان اخذها قيداً يعني تحصيص الواجب بها وجعل الامر متعلقاً بالتقيد فيكون تقيد الفعل بمقدمته الشرعية واجباً نفسياً ضمنياً لا القيد نفسه ، فان قيل إن التقيد منتزع عن القيد ، فالامر به امر بالقيد كان الجواب[٥٧] ان القيد وان كان دخيلاً في حصول التقيد لأنه طرف له ، لكن هذا لا يعني كونه عينه بل التقيد بما هو معنى حرفي له حظ من الوجود والواقعية مغاير لوجود طرفيه ، وذلك هو متعلق الامر النفسي ضمناً ، فالمقدمة الشرعية إذن تتصف بالوجوب الغيري كالمقدمة العقلية إذا تمت الملازمة .

تحقيق حال الملازمة :

والصحيح انكار الوجوب الغيري في مرحلة الجعل والإيجاب مع التسليم بالشوق الغيري في مرحلة الارادة .

اما الاول فلأن الوجوب الغيري إن اريد به الوجوب المترشح بصورة قهرية من قبل الوجوب النفسي ، فهذا غير معقول ، لان الوجوب جعل واعتبار ، والجعل فعل اختياري للجاعل ولا يمكن ترشحه بصورة قهرية وان اريد به وجوب يجعل بصورة اختيارية من قبل المولى ، فهذا يحتاج إلى مبرر ومصحح لجعله ، مع ان الوجوب الغيري لا مصحح لجعله لأن المصحح للجعل ـ كما تقدم في محله ـ اما إبراز الملاك بهذا اللسان التشريعي ، واما تحديد مركز حق الطاعة والادانة ، وكلا الأمرين لا معنى له في المقام ، لان الملاك مبرز بنفس الوجوب النفسي ، والوجوب الغيري لا يستتبع إدانة ولا يصلح للتحريك ، كما مر بنا فيلغو جعله .

واما الثاني فمن اجل التلازم بين حب شيء وحب مقدمته ، وهو تلازم لا برهان عليه ، وانما نؤمن به لشهادة الوجدان ، وبذلك صح افتراض الحب في جل الواجبات النفسية التي تكون محبوبة بما هي مقدمات لمصالحها وفوائدها المترتبة عليها ولو انكرنا الملازمة بين حب الشيء وحب مقدمته لما امكن التسليم بمحبوبية هذه الواجبات النفسية .

حدود الواجب الغيري :

وفي حالة التسليم بالواجب الغيري في مرحلتي الجعل والحب معاً او في احدى المرحلتين على الاقل ، يقع الكلام في ان متعلق الوجوب الغيري هل

هو الحصة الموصلة من المقدمة او طبيعي المقدمة .

قد يقال بان المسألة مبنية على تعيين الملاك والغرض من الواجب الغيري ، فان كان الغرض هو التمكن من الواجب النفسي فمن الواضح ان هذا الغرض يحصل بطبيعي المقدمة ولا يختص بالحصة الموصلة ، فيتعين ان يكون الوجوب الغيري تبعاً لغرضه متعلقاً بالطبيعي ايضاً ، وان كان الغرض حصول الواجب النفسي فهو يختص بالمقدمة الموصلة ويثبت حينئذ اختصاص الوجوب بها ايضاً تبعاً للغرض ، وفي المسألة قولان ، فقد ذهب صاحب الكفاية وجماعة الى الاول ، وذهب صاحب الفصول وجماعة الى الثاني .

ويمكن ان يبرهن على الاول بان الوجوب الغيري لو كان متعلقاً بالحصة الموصلة الى الواجب النفسي خاصة لزم ان يكون الواجب النفسي قيداً في متعلق الوجوب الغيري والقيد مقدمة للمقيد ، وهذا يؤدي الى ان يصبح الواجب النفسي مقدمة للواجب الغيري .

ويمكن ان يبرهن على الثاني ، بان غرض الوجوب الغيري ليس هو التمكن بل نفس حصول الواجب النفسي ، لان دعوى ان الغرض هو التمكن ان اريد بها ان التمكن غرض نفسي فهو باطل بداهة وخلف ايضاً لانه يجعل المقدمة موصلة دائماً لعدم انفكاكها عن التمكن الذي هو غرض نفسي مع اننا نتكلم عن المقدمة التي تنفك خارجاً عن الغرض النفسي ، وان اريد بها ان التمكن غرض غيري فهو بدوره طريق الى غرض نفسي لا محالة ، اذ وراء كل غرض غيري غرض نفسي ، فان كان الغرض النفسي منه حصول الواجب النفسي ثبت ان هذا هو الغرض الاساسي من الواجبات الغيرية والا تسلسل الكلام حتى يعود اليه لا محالة ، فالصحيح اذن اختصاص الوجوب بالحصة الموصلة ، ولكن لا بمعنى اخذ الواجب النفسي قيداً في متعلق الوجوب الغيري كما توهم في البرهان على القول الاول ، بل بمعنى ان الوجوب الغيري متعلق بمجموعة المقدمات التي متى ما وجدت كان وجود الواجب بعدها مضموناً .

استعرضنا فيما سبق اربع خصائص وحالات للوجوب الغيري وتنص الثانية منها على ان امتثال الوجوب الغيري لا يستتبع ثواباً ، وتنص الرابعة منها على ان الواجب الغيري توصلي ، وقد لوحظ ان ما ثبت من ترتب الثواب على جملة من المقدمات كما دلت عليه الروايات ، ينافي الحالة الثانية للوجوب الغيري ، وان ما ثبت من عبادية الوضوء والغسل والتيمم واعتبار قصد القربة فيها ينافي الحالة الرابعة له .

والجواب اما فيما يتصل بالحالة الثانية فهو انها تنفي استتباع امتثال الوجوب الغيري بما هو امتثال له للثواب ، ولا تنفي ترتب الثواب على المقدمة بما هي شروع في امتثال الوجوب النفسي ، وذلك فيما اذا اتى بها بقصد التوصل بها الى امتثاله ، وما ثبت بالروايات من الثواب على المقدمات يمكن تطبيقه على ذلك .

واما فيما يتصل بالحالة الرابعة فانها في الحقيقة انما تنفي دخول اي شيء في دائرة الواجب الغيري زائداً على ذات المقدمة التي يتوقف عليها الواجب النفسي ، فاذا كان الواجب النفسي متوقفاً على ذات الفعل امتنع اخذ قصد القربة في متعلق الوجوب الغيري لعدم توقف الواجب النفسي عليه ، واذا كان الواجب النفسي متوقفاً على الفعل مع قصد القربة تعين تعلق الوجوب الغيري بهما معاً ، لان قصد القربة في هذه الحالة يعتبر جزءاً من المقدمة ، وفي كل مورد يقوم فيه الدليل على عبادية المقدمة نستكشف انطباق هذه الحالة عليها .

فان قيل أليس قصد القربة معناه التحرك عن محرك مولوي لايجاد الفعل ، وقد فرضنا ان الأمر الغيري لا يصلح للتحريك المولوي ، كما نصت عليه الحالة الاولى من الحالات الأربع المتقدمة للوجوب الغيري فما هو المحرك

المولوي نحو المقدمة .

كـان الجواب ان المحـرك المولـوي نحـوهـا هـو الـوجـوب النفسي المتعلق بـذيها ، وهـذا التحريـك يتمثل في قصـد التـوصـل[٥٨]، هـذا إضـافـة الى امكـان افتراض وجود امر نفسي متعلق بالمقـدمة ، احيـاناً بقـطع النظر عن مقـدميتها ، كما هو الحال في الوضوء على القول باستحبابه النفسي .





دلالة الأوامر الاضطراريّة والظاهريّة على الاجزاء

لا شـك في ان الأصل اللفـظي ـ في كـل واجب لـدليله اطـلاق ـ انـه لا يجزي عنه شيء آخر ، لان اجزاءه عنه معناه كونه مسقطاً ومرجـع مسقطيـة غير الـواجب للواجب اخذ عـدمه قيـداً في الوجـوب ، وهذا التقييـد منفي باطـلاق دليـل الـواجب ، وهـذا مـا قـد يسمى بقـاعـدة عـدم الاجـزاء ، ولكن يـدعى الخروج عن هذه القاعدة في بعض الحـالات استناداً الى مـلازمة عقليـة ، كما في حـالة الإتيـان بالمـأمور بـه بالأمـر الاضطراري او الإتيـان بـالمـأمـور بـه بـالامـر الظاهري ، اذ قد يقال بان الأمر الاضـطراري او الظاهـري يدل دلالـة التزاميـة عقليـة على اجـزاء متعلقه عن الـواجب الواقعي عـلى اساس وجـود ملازمـة بين جعله وبين نكتة تقتضي الاجزاء والتفصيل كما يلي :

دلالة الاوامر الاضطرارية على الاجزاء عقلا

اذا تعذر الواجب الاصلي على المكلف فـأمر بـالميسور اضـطراراً كالعـاجز عن القيـام تشرع في حقـه الصلاة من جلوس ، فتـارة يكون الامـر الاضطراري

مقيداً باستمرار العذر في تمام الوقت ، واخرى يكون ثابتاً بمجرد عدم التمكن في اول الوقت . ولنبدأ بالثاني فنقول : اذا بادر المريض فصلى جالساً في اول الوقت ، ثم ارتفع العذر في اثناء الوقت ، فلا تجب عليه الاعادة ، والبرهان على ذلك ان المفروض ان الصلاة من جلوس التي وقعت منه في اول الوقت كانت مصداقاً للواجب بالامر الاضطراري .

وحينئذ نتساءل ان وجوبها هل هو تعييني او تخييري ، والجواب هو انه تخييري ولا يحتمل ان يكون تعيينياً لوضوح ان هذا المريض كان بامكانه ان يؤخر صلاته الى آخر الوقت فيصلي عن قيام واذا كان وجوبها تخييرياً فهذا يعني وجود عدلين وبديلين يخير المكلف بينهما فان كان هذان العدلان هما الصلاة الاضطرارية والصلاة الاختيارية فقد ثبت المطلوب لان معنى ذلك ان الواجب هو الجامع بين الصلاتين وقد حصل فلا موجب للاعادة وان كان هذان العدلان هما مجموع الصلاتين من ناحية والصلاة الاختيارية من ناحية اخرى بمعنى ان المكلف مخير بين ان يصلي من جلوس اولاً ومن قيام اخيراً وبين ان يقتصر على الصلاة من قيام في آخر الوقت ، فهذا تخيير بين الاقل والاكثر وهو مستحيل،[٥٩] وبهذا يتبرهن الإجزاء .

واما اذا كان الامر الاضطراري مقيداً باستيعاب العذر لتمام الوقت فتارة يصلي المريض في اول الوقت ثم يرتفع عذره في الاثناء ، واخرى يصلي في جزء من الوقت ويكون عذره مستوعباً للوقت حقاً ، ففي الحالة الاولى لا يقع ما اتى به مصداقاً للواجب الاضطراري اذ لا امر اضطراري في هذه الحالة ليبحث عن دلالته على الاجزاء . وفي الحالة الثانية لا مجال للاعادة ولكن يقع الكلام عن وجوب القضاء ، فقد يقال بعدم وجوب القضاء لان الامر الاضطراري يكشف عقلاً عن وفاء متعلقه بملاك الواجب الاختياري اذ لولا ذلك لما امر به ، ومع الوفاء لا فوت ليجب القضاء .

ولكن يرد على ذلك ان الامر الاضطراري يصح جعله في هذه الحالة اذا كانت الوظيفة الاضطرارية وافية بجزء من ملاك الواقع مع بقاء جزء آخر مهم

لا بد من استيفائه ، اذ في حالة من هذا القبيل يمكن للمولى ان يـأمر بـالوظيفـة الاضطرارية في الـوقت ادراكاً لـذلك الجـزء من الملاك في وقتـه الاصلي ثم يـأمر بعـد ذلك بـالقضاء استيفـاء للباقي فـلا دلالة لـلامـر الاضـطراري عقـلاً عـلى الاجـزاء في هذه الحـالة ، بـل يبقى على الفقيـه استظهـار الحال من لسـان دليل الامـر الاضطراري واطـلاقه فقـد يستظهـر منه الاجـزاء لظهـور لسانـه في وفـاء البـدل بتمام مصلحـة المبدل او ظهـور حالـه في انه في مقـام بيـان تمـام مـا يجب ابتداء وانتهاء فان سكوته عن وجوب القضاء حينئذ يدل على عدمه .

دلالة الاوامر الظاهرية على الاجزاء عقلا :

قـد تؤدي الحجة الى تـطبيق الواجب المعلوم عـلى غير مصـداقه الـواقعي بان تدل على ان الواجب صلاة الظهـر مع انـه صلاة الجمعـة او على ان الثـوب طـاهر مـع انه نجس فـإذا اتى المكلف بالـوظيفة وفقـاً للحجة الـظاهريـة ، فهل يجزي ذلك عن الواجب الواقعي بـلا حاجـة الى قيام دليـل خاص عـلى الاجزاء او يحتاج اثبات الاجزاء في كل مـورد الى دليل خـاص وبدونـه يرجـع الى قاعـدة عدم الاجزاء .

قد يقال بالاجزاء بدعوى الملازمة العقليـة بين الامـر الظاهـري وبينه لان الامر الظاهري في حالات المخـالفة للواقـع يكشـف عن وجود مصلحـة في مورده عـلى نحو يستـوفي به المـلاك الـواقعي الـذي يفـوت عـلى المكلف بسبب التعبـد بالحجة الظاهرية وذلك ببرهان انه لولا افتـراض مصلحة من هـذا القبيل لكـان جعل الامر الظاهري قبيحاً لانه يكـون مفوتـاً للمصلحة عـلى المكلف وملقياً لـه في المفسـدة ومـع اكتشـاف مصلحـة من هـذا القبيـل يتعـين الاجـزاء فـلا تجب الاعـادة فضلاً عن القضـاء لحصول المـلاك الـواقعي واستيفـائـه ، والبنـاء عـلى الاكتشـاف المذكـور يسمى بالقـول بالسببيـة في جعـل الحجيـة بمعنى ان الامـارة الحجة تكون سبباً في حدوث ملاك في موردها .

ويرد على ذلك :

اولاً : ان الاحكام الظاهرية على ما تقدم احكام طريقية لم تنشأ من مصالح وملاكات في متعلقاتها بل من نفس ملاكات الاحكام الواقعية ، وقد مر دفع محذور استلزام الاحكام الظاهرية لتفويت المصلحة والالقاء في المفسدة ولو كانت الاحكام الظاهرية ناشئة من مصالح وملاكات على ما ادعي للزم التصويب ، اذ بعد فرض وفاء الوظيفة الظاهرية بنفس ملاكِ الواجب الواقعي يستحيل ان يبقى الوجوب الواقعي مختصاً بمتعلقه الاولى بل ينقلب لا محالة ويتعلق بالجامع بين الامرين وهذا نحو من التصويب .

وثانياً : اذا سلمنا ان ما يفوت على المكلف بسبب الحجة الظاهرية من مصالح لا بد ان تضمن الحجة تداركه الا ان هذا لا يقتضي افتراض مصلحة الا بقدر ما يفوت بسببها ، فاذا فرضنا انكشاف الخلاف في اثناء الوقت لم يكن ما فات بسبب الحجة الا فضيلة الصلاة في اول وقتها مثلاً لا اصل ملاك الواقع لامكان استيفائه معاً ، وهذا يعني ان المصلحة المستكشفة من قبل الامر الظاهري انما هي في سلوك الامارة والتعبد العملي بها بالنحو الذي يجبر ما يخسره المكلف بهذا السلوك وليست قائمة بالمتعلق وبالوظيفة الظاهرية بذاتها فاذا انقطع التعبد في اثناء الوقت بانكشاف الخلاف انتهى امد المصلحة ، وهذا ما يسمى بالمصلحة السلوكية وعليه فلا موجب للاجزاء عقلاً .

نعم يبقى امكان دعوى الاجزاء بتوهم حكومة بعض ادلة الحجية على ادلة الاحكام الواقعية وتوسعتها لموضوعها ، وقد اوضحنا ذلك سابقاً وهو إجزاء مبني على الاستظهار من لسان دليل الحجية ولا علاقة له بالملازمة العقلية ، ويأتي دفع هذا التوهم عند التمييز بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية في مباحث التعارض ان شاء الله تعالى .



امتناع اجتماع الأمر والنهي

لا شك في التضاد بين الاحكام التكليفية الواقعية وعلى هذا الاساس يمتنع اجتماع الامر والنهي لتضادهما بلحاظ المبادىء وعالم الملاك وبلحاظ النتائج وعالم الامتثال . اما الاول فلأن مبادىء الامر هي المصلحة والمحبوبية ومبادىء النهي هي المفسدة والمبغوضية . واما الثاني فلضيق قدرة المكلف عن امتثالهما معاً وعدم امكان الترتب بينهما وقد سبق في مباحث القدرة انه كلما ضاقت قدرة المكلف عن الجمع بين شيئين ولم يكن بالامكان الترتب بين امريهما وحكميهما امتنع جعل الحكمين .

وعلى هذا الاساس اذا دل دليل على الامر بشيء ودل دليل آخر على النهي عنه من قبيل (صل) و (لا تصل) كان الدليلان متعارضين للتنافي بين الجعلين بسبب التضاد في عالم الملاك اولاً ، وبسبب ضيق قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين مع عدم امكان الترتب ثانياً .

وهذا مما لا اشكال فيه من حيث الاساس ، ولكن قد نفترض بعض الخصوصيات في الامر والنهي التي قد تخرجهما عن كونهما مجتمعين حقاً على

شيء واحـد فيـزول الامتنـاع،ولا ينشـأ التعـارض بـين دليليهـما ويمكن تلخيص تلك الخصوصيات فيما يلي :

الخصـوصية الاولى ان نفتـرض تعلق الامر بـالطبيعـة عـلى نحـو التخيير العقلي بين حصصهـا وتعلق النهي بحصة معينـة من حصصها من قبيـل (صل) و (لا تصـل في الحمام) وهـذا الافتراض يـوجب اختلاف المتعلقـين بالاطـلاق والتقييـد ، ولا شك في ان ذلـك يوجب زوال السبب الثـاني للتنـافي وهـو ضيق قـدرة المكلف عن الجمع بـين الامتثالـين ، وذلك لانـه اذا كان بـامكان المكلف ان يصلي في غير الحمام فهو قادر على الجمـع بين الامتثـالين ، وانمـا المهم تحقيق حال السبب الاول للتنافي وهـو التضاد في عـالم المبادىء فقـد يقال بـزواله ايضـاً لان الوجوب بمبـادئه متعلق بـالجامـع ولا يسري الى الحصـة ، والحرمـة بمبادئهـا قائمة بالحصة فلم يتحد المعروض لهـما ، وهذا مبني عـلى بحث تقدم في التخيـير العقلي وانه هل يستبطن تخييراً شرعياً ووجوبات مشروطـة للحصص ولو بلحـاظ عـالم المبادىء ، فـان قيل بـاستبطانـه ذلك لم يجـد اختلاف المتعلقـين بـالاطـلاق والتقييـد في التغلب على السبب الاول للتنـافي لان وجوب الجـامـع يسـري ولـو بمبادئه الى الحصص ، وان انكـرنا الاستبـطان المذكـور اتجه القـول بعدم التنـافي وجواز الامر بالمطلق والنهي عن الحصة .

غير ان مدرسة المحقق النائيني (رحمـه الله) برهنت عـلى التنافي بـين الامر بـالمطلق والنهي عن الحصـة بطريقـة اخرى منفصلة عن الاستبـطان المـذكـور ، وهي ان الامـر بالمـطلق يعني ان الواجب لـوحظ مطلقـاً من نـاحيـة حصصـه ، والاطلاق مؤداه الترخيص في تـطبيق الجامـع على اي واحـدة من تلك الحصص وهـذا متعدد بعـدد الحصص وعليه فـالترخيص في تـطبيق الجامـع عـلى الحصـة المنهي عنها ينافي هذا النهي لا محـالة،لان نفس الحصـة معروفـة لهما معـاً فالتنـافي لا يقـع بالـذات بين النهي عن الحصـة والامر بـالمطلق بـل بـين النهي عن الحصـة والترخيص فيها الناتج عن اطلاق متعلق الامر .

والفرق بين اثبات التنافي بطريقة الميـرزا هذه واثبـاتها بـدعوى الاستبـطان

المذكور سابقاً انه على طريقة الميرزا لا يكون هناك تناف بين وجوب المطلق والنهي على نحو الكراهة عن حصة من حصصه لان الكراهة لا تنافي الترخيص ، وبهذا فسر الميرزا كراهة الصلاة في الحمام وامثالها[٦٠]. واما على مسلك الاستبطان المذكور سابقاً فالتنافي واقع بين الامر بالمطلق والنهي عن الحصة سواء كان تحريمياً او كراهتياً .

ولكن التحقيق ان طريقة الميرزا هذه في اثبات التنافي غير وجيهة لان الاطلاق ليس ترخيصاً في التطبيق ولا يستلزمه . اما انه ليس ترخيصاً ، فلان حقيقة الاطلاق كما تقدم عدم لحاظ القيد مع الطبيعة عندما يراد جعل الحكم عليها . واما انه لا يستلزم الترخيص ، فلأن عدم لحاظ القيد انما يستلزم عدم المانع من قبل الامر في تطبيق متعلقه على اي حصة من الحصص وعدم المانع من قبل الامر شيء وعدم المانع من قبل جاعل الامر المساوق للترخيص الفعلي شيء آخر ، وما ينافي النهي عقلاً هو الثاني دون الاول[٦١].

وعلى اي حال فاذا تجاوزنا هذه الخصوصية وافترضنا الامتناع والتنافي على الرغم من الاختلاف بالاطلاق والتقييد بين المتعلقين نصل حينئذ الى الخصوصية الاخرى ، كما يلي :

الخصوصية الثانية ان نفترض تعدد العنوان وتعلق الامر بعنوان ، والنهي بعنوان آخر وتعدد العنوان قد يسبب جواز الاجتماع ورفع التنافي باحد وجهين ، الاول ان تعدد العنوان يبرهن على تعدد المعنون ، والثاني دعوى الاكتفاء بمجرد تعدد العنوان في دفع التنافي مع الاعتراف بوحدة المعنون والوجود خارجاً .

اما الوجه الاول فهو اذا تم يدفع التنافي بكلا تقريبيه اي بتقريب استبطان الامر بالجامع للوجوبات المشروطة بالحصص وبتقريب استلزامه الترخيص في التطبيق على الحصة المنافي للنهي اذ مع تعدد الوجود الخارجي لا يجري كلا هذين التقريبين ، ولكن الاشكال في تمامية هذا الوجه اذ لا برهان على ان مجرد تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون خارجاً لان بالامكان

انتزاع عنوانين من موجود خارجي واحد . نعم اذا ثبت ان العنوان ماهية حقيقية للشيء تمثل حقيقته النوعية فمن الواضح ان تعدده يساوق تعدد الشيء خارجاً اذ لا يمكن ان يكون للشيء الخارجي الواحد ماهيتان نوعيتان ، ولكن ليس كل عنوان يشكل الماهية النوعية لمعنونه بل كثيراً ما يكون من العناوين العرضية المنتزعة .

واما الوجه الثاني فحاصله ان الاحكام انما تتعلق بالعناوين والصور الذهنية لا بالوجود الخارجي مباشرة فإذا كان العنوان في افق الذهن متعدداً كفى ذلك في عدم التنافي فان قيل ان العناوين في الذهن انما يعرض لها الامر والنهي بما هي مرآة للخارج ، وهذا يعني استقرار الحكم في النهاية على الوجود الخارجي بتوسط العنوان والوجود الخارجي واحد فلا يمكن ان يثبت امر ونهي عليه ولو بتوسط عنوانين .

كان الجواب على ذلك ان ملاحظة العنوان في الذهن مرآة للخارج عند جعل الحكم عليه لا يعني ان الحكم يسري الى الخارج حقيقة وانما يعني ان العنوان ملحوظ بما هو صلاة او غصب لا بما هو صورة ذهنية[٦٢].

وهذا الوجه اذا تم انما يدفع التنافي بالتقريب الاول اي بدعوى الاستبطان المذكور سابقاً فان الامر بجامع الصلاة اذا كان يستبطن وجوبات مشروطة بعدد الحصص فكل وجوب متعلق بحصة من حصص الصلاة بهذا العنوان لا بها بما هي حصة من حصص الغصب ، فلا تنافي بين الوجوبات المشروطة والنهي بعد افتراض تعدد العنوان ، ولكن الوجه المذكور لا يدفع التنافي بالتقريب الثاني الذي افاده المحقق النائيني وهو المنافاة بين النهي عن الحصة والترخيص في التطبيق لان اطلاق الواجب لحالة غصبية الصلاة اذا كان يعني الترخيص في تطبيقه على المقيد بهذه الحالة فهو مناف لتحريم هذه الغصبية لا محالة[٦٣].

الخصوصية الثالثة ان نسلم بان الخصوصيتين السابقتين غير نافعتين لدفع التنافي وان الصلاة في المكان المغصوب لا يمكن ان يجتمع عليها امر ونهي

بعنوانين ، ولكننا نفترض انها متعلقة للامر والنهي مع عدم تعاصرهما في الفعلية زماناً فيبحث عما اذا كان هذا نافعاً في دفع التنافي او لا . ومثاله المقصود حالة طرو الاضطرار بسوء الاختيار ، وتوضيحه ان الانسان تارة يدخل الى الارض المغصوبة بدون اختياره واخرى يدخلها بسوء اختياره ، وفي كلتا الحالتين يصبح بعد الدخول مضطراً الى التصرف في المغصوب بالمقدار الذي يتضمنه الخروج غير ان هذا المقدار يكون مضطراً اليه لا بسوء الاختيار في الحالة الاولى ومضطر اليه بسوء الاختيار في الحالة الثانية ويترتب على ذلك ان هذا المقدار في الحالة الاولى يكون مرخصاً فيه من قبل الشارع خلافاً للحالة الثانية لان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي المسؤولية والادانة ، كما تقدم ، ولكن النهي ساقط على القول المتقدم بان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً وعليه فلو كان وقت الصلاة ضيقاً وكان بامكان المكلف ان يصلي حال الخروج بدون ان تطول بذلك مدة الخروج فصلي بنفس خروجه ، فهذه صلاة في المكان المغصوب ولا شك في وجوبها في الحالة الاولى لان الخروج باعتباره مضطراً اليه لا بسوء الاختيار غير منهي عنه منذ البدء . واما في الحالة الثانية فقد يقال بانها منهي عنها ومأمور بها غير ان النهي والامر غير متعاصرين زماناً . ومن هنا جاز ثبوتها معاً وذلك لان النهي سقط خطاباً بالاضطرار الحاصل بسوء الاختيار وان لم يسقط عقاباً وادانة والامر توجه الى الصلاة حال الخروج بعد سقوط النهي فلم يجتمعا في زمان واحد .

ولكن التحقيق ان ذلك لا يدفع بين الامر والنهي لان سقوط النهي لو كان لنسخ وتبدل في تقدير الملاكات لامكن ان يطرأ الامر بعد ذلك . واما اذا كان بسبب الاضطرار بسوء الاختيار الذي هو نحو من العصيان ، فهذا انما يقتضي سقوط الخطاب لا المبادىء فالتنافي بلحاظ المبادىء ثابت على كل حال . هذا اذا اخذنا بالقول السابق الذي يقول بان الاضطرار بسوء الاختيار ينافي الاختيار خطاباً واذا انكرنا هذه المنافاة فالامر اوضح .

وقد واجه الاصوليون هنا مشكلة اجتماع الامر والنهي من ناحية اخرى

في المقام وحاصلها انه قد افترض كون الخروج مقدمة للتخلص الواجب من الغصب ومقدمة الواجب واجبة فيكون الخروج واجباً فعلاً مع كونه منهياً عنه بالنهي السابق الذي لا يزال فعلياً بخطابه وروحه معاً او بروحه وملاكه فقط على الاقل فهل يلتزم بان الخروج ليس مقدمة للواجب او بتخصيص في دليل حرمة التصرف في المغصوب على نحو ينفي وجود نهي من اول الامر عن هذه الحصة من التصرف او بانخرام في قاعدة وجوب المقدمة وجوه بل اقوال .

اما الوجه الاول : فحاصله ان الخروج والبقاء متضادان والواجب هو ترك البقاء وفعل احد الضدين ليس مقدمة لترك ضده ، كما تقدم في الحلقة السابقة ، وهذا الوجه حتى اذا تم لا يحل المشكلة على العموم لان هذه المشكلة لا نواجهها في هذا المثال فقط بل في حالات اخرى لا يمكن انكار المقدمية فيها من قبيل من سبب بسوء اختياره الى الوقوع في مرض مهلك ينحصر علاجه بشرب الشراب المحرم فان مقدمية الشرب في هذه الحالة واضحة .

واما الوجه الثاني : فلا يمكن الاخذ به الا مع قيام برهان على التخصيص المذكور بتعذر اي حل آخر للمشكلة .

واما الوجه الثالث : فهو المتعين وذلك بان يقال ان المقدمة من ناحية انقسامها الى فرد مباح وفرد محرم على اقسام :

احدها : ان تكون منقسمة الى فردين من هذا القبيل فعلاً ، وفي هذه الحالة يتجه الوجوب الغيري نحو غير المحرم خاصة لان الملازمة التي يدركها العقل لا تقتضي اكثر من ذلك .

ثانيها : ان تكون منحصرة اساساً ـ وبدون دخل للمكلف في ذلك ـ في الفرد المحرم وفي هذه الحالة يتجه الوجوب الغيري نحو الفرد المحرم اذا كان الوجوب النفسي اهم من حرمته وتسقط الحرمة حينئذ .

ثالثها : ان تكون منقسمة اساساً الى فرد مباح وفرد محرم غير ان المكلف

عجز نفسه بسوء اختياره عن الفرد المباح وفي هذه الحالة يدرك العقل ان الانحصار في الفرد المحرم غير مسوغ لتوجه الوجوب الغيري نحوه ما دام بسوء الاختيار ، فالفرد المحرم يظل على ما هو عليه من الحرمة[٦٤] ويكون تعجيز المكلف نفسه عن الفرد المباح من المقدمة مع بقاء الفرد المحرم على حرمته تعجيزاً له شرعاً عن الاتيان بذي المقدمة لان المنع شرعاً عن مقدمة الواجب تعجيز شرعي عن الواجب[٦٥]، ولما كان هذا التعجيز حاصلاً بسوء اختيار المكلف فيسقط الخطاب المتكفل للامر بذي المقدمة على القول المشهور دون العقاب والادانة غير ان العقل يحكم بلزوم تحصيل ذي المقدمة ولو بارتكاب المقدمة المحرمة لان ذلك اهون الامرين ، وهذا يؤدي الى اضطراره الى ارتكاب الفرد المحرم من المقدمة غير انه لما كان منشأ هذا الاضطرار اساساً سوء الاختيار فيسقط الخطاب على القول المشهور دون العقاب وينتج عن ذلك ان الخطابات كلها ساقطة فعلاً وان روحها بما تستتبعه من ادانة ومسؤولية ثابت .

وفي كل حالة يثبت فيها امتناع اجتماع الامر والنهي لا يختلف الحال في ذلك بين الامر والنهي النفسيين او الغيريين او الغيري مع النفسي لان ملاك الامتناع مشترك ، فكما لا يمكن ان يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً لنفسه كذلك لا يمكن ان يكون محبوباً لغيره ومبغوضاً لنفسه مثلاً لان الحب والبغض متنافيان بسائر انحائهما ، ونحن وان كنا ذهبنا الى انكار الوجوب الغيري في مرحلة الجعل والحكم ، ولكنا اعترفنا به في مرحلة المبادىء ، وهذا كاف في تحقيق ملاك الامتناع لأن نكتة الامتناع تنشأ من ناحية المبادىء وليست قائمة بالوجود الجعلي للحكمين .

واما ثمرة البحث في مسألة الاجتماع فهي انه على الامتناع يدخل الدليلان المتكفلان للامر والنهي في باب التعارض ويقدم دليل النهي على دليل الامر لان دليل النهي اطلاقه شمولي ودليل الامر اطلاقه بدلي والاطلاق الشمولي اقوى .

واما على القول بالجواز فلا تعارض بين الدليلين وحينئذ فان لم ينحصر امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام وكانت للمكلف مندوحة في مقام الامتثال فلا تزاحم ايضاً والا وقع التزاحم بين الواجب والحرام .

واما صحة امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام فترتبط بما ذكرنا من التعارض والتزاحم بان يقال : انه اذا بني على التعارض بين الدليلين وقدم دليل النهي فلا يصح امتثال الواجب بالفعل المذكور سواء كان واجباً توصلياً او عبادياً لان مقتضى تقديم دليل النهي سقوط اطلاق الامر وعدم شموله له فلا يكون مصداقاً للواجب واجزاء غير الواجب عن الواجب على خلاف القاعدة ، كما تقدم واذا بني على عدم التعارض فينبغي التفصيل بين ان يكون الواجب توصلياً او عبادياً فان كان توصلياً صح واجزأ سواء وقع التزاحم لعدم وجود المندوحة او لا ، لانه مصداق للواجب والامر ثابت به على وجه الترتب في حالة التزاحم ، وعلى الاطلاق في حالة عدم التزاحم ووجود المندوحة ، وان كان عبادياً صح وأجزأ كذلك اذا كان مبنى عدم التعارض هو القول بالجواز بملاك تعدد المعنون . واما اذا كان مبناه القول بالجواز بملاك الاكتفاء بتعدد العنوان مع وحدة المعنون فقد يستشكل في الصحة والاجزاء لان المفروض حينئذ ان الوجود الخارجي واحد وانه حرام ومع حرمته لا يمكن التقرب به نحو المولى فتقع العبادة باطلة لاجل عدم تأتي قصد القربة لا لمحذور في اطلاق دليل الامر .

وفي كل حالة حكمنا فيها بعدم صحة العمل من اجل افتراض التعارض فلا يختلف الحال في ذلك بين الجاهل والعالم بها لان التعارض تابع للتنافي بين الوجوب والحرمة ، وهذا التنافي قائم بين وجوديها الواقعيين بقطع النظر عن علم المكلف وجهله ، وفي كل حالة حكمنا فيها بعدم صحة العمل من اجل كونه عبادة وتعذر قصد التقرب به فينبغي ان يخصص البطلان بصورة تنجز الحرمة . واما مع الجهل بها وعدم تنجزها ، فالتقرب بالفعل ممكن فيقع عبادة ولا موجب للبطلان حينئذ .



اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه

وقع البحث في ان وجوب شيء هل يقتضي حرمة ضده او لا ويراد بالضد المنافي على نحو يشمل الضد العام والضد الخاص ، ويراد بالاقتضاء استحالة ثبوت وجوب الشيء مع انتفاء حرمة ضده سواء كانت هذه الاستحالة ناشئة من ان احدهما عين الآخر او من ان احدهما جزء الآخر او من الملازمة بينهما .

والمشهور في الضد العام هو القول بالاقتضاء وان اختلف في وجهه فقال البعض انه بملاك العينية وهو غريب لان الوجوب غير التحريم فكيف يقال بالعينية ، وقد يوجه ذلك تارة بان وجوب الشيء عين حرمة الضد العام في مقام التأثير لا عينه في عالم الحكم والارادة . فكما ان حرمة الضد العام تبعد عنه كذلك وجوب الشيء يبعد عن ضده العام بنفس مقربيته نحو الفعل ومحركيته اليه وتارة اخرى بان النهي عن الشيء عبارة عن طلب نقيضه فالنهي عن الترك عبارة عن طلب نقيضه ، وهو الفعل ، فصح ان يقال ان الامر بالفعل عين النهي عن الضد العام ، ويرد على التوجيه الاول انه لا يفي

باثبات حرمة الضد حقيقة ، وعلى التوجيه الثاني بـان يرجـع الى مجرد التسمية ، هذا مضافاً الى ان النهي عن شيء معناه الزجر عنه لا طلب نقيضه .

وقال البعض انه بملاك الجزئية والتضمن لان الوجوب مركب من طلب الفعل والمنع عن الترك وقد تقدم في بحث دلالة الامر على الوجوب ابطال دعوى التركيب في الوجوب على هذا النحو .

وقال البعض انه بملاك الملازمة ، وذلك لان المولى بعد امره بالفعل يستحيل ان يرخص في الترك وعدم الترخيص يساوق التحريم . والجواب ان عدم الترخيص في الترك يساوق ثبوت حكم الزامي ، وهو كما يلائم تحريم الترك كذلك يلائم ايجاب الفعل فلا موجب لاستكشاف التحريم .

واما الضد الخاص فقد يقال باقتضاء وجوب الشيء لحرمته باحد دليلين :

الدليل الاول : وهو مكون من مقدمات :

الأولى : ان الضد العام للواجب حرام .

الثانية : ان الضد الخاص ملازم للضد العام .

الثالثة : ان كل ما هو ملازم للحرام فهو حرام .

ويبطل هذا الدليل بانكار مقدمته الاولى ، كما تقدم ، وبانكار المقدمة الثالثة اذ لا دليل عليها .

الدليل الثاني : وهو مكون من مقدمات ايضاً :

الأولى : ان ترك احد الضدين مقدمة لضده

الثانية : ان مقدمة الواجب واجبة وعليه فترك الضد الخاص للواجب واجب .

الثالثة : اذا وجب ترك الضد الخاص حرم نقيضه وهو ايقاع الضد

الخاص وبذلك يثبت المطلوب .

وقد نستغني عن المقدمة الثالثة ونكتفي باثبات وجوب ترك الضد الخاص لان هـذا يحقق الثمرة المطلوبة من القـول بالاقتضـاء وهي عـدم امكـان الامـر بالضد الخاص ولو عـلى وجه التـرتب . ومن الواضـح انه كـما لا يمكن الامر بـه مع حرمته كذلك مع الامر بنقيضه لاستحالة ثبوت الامر بالنقيضين معاً .

كما ان المقدمة الثانية لا نريد بها اثبات الوجـوب الغيري للمقـدمة في كـل مراحل الحكم بما فيها عالم الجعل ، بل يكفي ثبوتـه بلحاظ عـالم المبادىء وعليـه فهذه المقدمة ثابتة . والمهم اذن تحقيق حال المقـدمة الاولى وقـد برهن عليهـا بان احد الضدين مانع عن وجود ضده وعدم المانع احد اجزاء العلة فتثبت مقدمية عدم احد الضدين بهذا البيان ، ونجيب على هذا البرهان بجوابين :

الجواب الاول : يتكفل حـل الشبهة التي صيـغ بها البـرهان وبيـانـه ان العلة مـركبـة من المقتضي والشـرط وعـدم المـانـع فـالمقتضي هـو السبب الـذي يترشح منـه الاثر والشـرط دخيل في تـرشح الاثـر من مقتضيه والمـانع هـو الذي يمنـع المقتضي من التأثـير . ومن هنا يتـوقـف وجود الاثـر على المقتضي والشـرط وعـدم المـانـع وينشـأ عـدم الاثـر من عـدم المقتضي او عـدم الشـرط او وجـود المـانع ، ولكنـه لا ينشأ من وجـود المانـع الا في حالـة وجود المقتضي لان تـأثـير المانع انما هو بمنعـه للمقتضي عن التأثـير ومع عـدم وجود المقتضي لا معنى لهـذا المنـع وهذا يعني ان المـانع انمـا يكون مـانعاً اذا امكن ان يعـاصـر المقتضي لكي يمنعه عن التأثير ، واما اذا استحال ان يعاصره استحالت مـانعيته لـه وبالتـالي لا يكون عدمه من اجزاء العلة ، وعلى هذا الاسـاس اذا لاحظنـا الصلاة بـوصفها ضـداً لازالـة النجـاسـة عن المسجـد نجـد ان المقتضي لهـا هـو ارادة المكلف ويستحيل ان تجتمع الازالـة مع ارادة المكلف للصـلاة . وهذا معنـاه ان مانعيـة الازالـة عن الصلاة مستحيلة فـلا يمكن ان يكون عـدمها احـد اجزاء العلة وان شئت قلت انه مع وجود الارادة للصلاة لا حالة منتظرة ومع عدمها لا مقتضي للصـلاة ليفرض كـون الازالة مـانعة عن تـأثيـره . فـان قيـل كيف تنكـرون ان

الازالـة مانعـة مع انها لـو لم تكن مانعـة لاجتمعت مع الصـلاة والمفروض عـدم امكان ذلك .

كـان الجواب ان المـانعية التي تجعـل المانـع علة لعدم الاثـر وتجعـل عـدم المانع احد اجزاء العلة للاثر انما هي مانعيـة الشيء عن تأثـير المقتضي في توليـد الاثـر . وقـد عـرفت ان هـذه المـانعيـة انمـا تثبت لشيء بـالامكـان معـاصـرتـه للمقتضي . واما المانعية بمعنى مجرد التمـانع وعـدم امكان الاجتمـاع في الوجـود كما في الضدين فـلا دخل لهـا في التأثـير اذ متى ما تم المقتضي لاحـد المتمانعـين بهذا المعنى مع الشرط وانتفى المانع عن تأثير المقتضي اثّر اثره لا محالة في وجود احد المتمانعين ونفي الآخر ونتيجة ذلك ان وجـود احد الضـدين مع عـدم ضده في رتبة واحدة ولا مقدمية بينهما .

الجواب الثاني : ان افتـراض المقدميـة يستلزم الدور ، كـما اشرنـا اليه في الحلقة السابقة فلاحظ .

وعليه فالصحيح ان وجوب شيء لا يقتضي حرمة ضده الخاص .

وامـا ثمرة هـذا البحث فهي ـ كما اشـرنا في الحلقـة السـابقـة ـ تشخيص حكم الصـلاة المضـادة لـواجب اهم اذا اشتغـل بهـا المكلف وتـرك الاهم ، وكـذلك اي واجب آخـر مزاحـم من هـذا القبيل ، فـاذا قلنـا بـالاقتضـاء تعـذر ثبـوت الامر بـالصلاة ولـو على وجـه الترتب فـلا تصح واذا لم نقـل بـالاقتضـاء صحت بـالامر الـترتبي وبصيغة اشمـل في صياغـة هذه الثمـرة انه عـلى القـول بـالاقتضاء يقـع التعارض بـين دليلي الـواجبين المتـزاحمين لان كـلاً من الـدليلين يـدل بالالتـزام على تحريـم مورد الآخـر ، فيكون التنـافي في اصل الجعـل وهذا مـلاك التعارض كـما مر بنـا . واما عـلى القول بعـدم الاقتضاء فـلا تعارض لان مفـاد كل من الـدليلين ليس الا وجوب مـورده وهـو وجـوب مشـروط بـالقـدرة وعدم الاشتغال بـالمزاحم كـما تقدم ، ولا تنـافي بين وجـوبين من هـذا القبيل في عالم الجعل .



اقتضاء الحرمة للبطلان

لا شك في ان النهي المتعلق بالعبادة او بالمعاملة ارشاداً الى شرط او مانع يكشف عن البطلان بفقد الشرط او وجود المانع ، وانما الكلام في الحرمة التكليفية واقتضائها لبطلان العبادة بمعنى عدم جواز الاكتفاء بها في مقام الامتثال وبطلان المعاملة بمعنى عدم ترتب الاثر عليها فهنا مبحثان :

اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة :

والمعروف بينهم ان الحرمة تقتضي بطلان العبادة ، ويمكن ان يكون ذلك لاحد الملاكات التالية :

الاول : انها تمنع عن اطلاق الامر خطاباً ودليلاً لمتعلقها لامتناع الاجتماع ومع خروجه عن كونه مصداقاً للواجب لا يجزي عنه وهو معنى البطلان .

الثاني : انها تكشف عن كون العبادة . مبغوضة للمولى ، ومع كونها

مبغوضة يستحيل التقرب بها .

الثالث : انها تستوجب حكم العقل بقبح الاتيان بمتعلقها لكونه معصية مبعدة عن المولى ومعه يستحيل التقرب بالعبادة .

وهذه الملاكات على تقدير تماميتها تختلف نتائجها فنتيجة الملاك الاول لا تختص بالعبادة بل تشمل الواجب التوصلي ايضاً ، ولا تختص بالعالم بالحرمة بل تشمل حالة الجهل ايضاً ، ولا تختص بالحرمة النفسية بل تشمل الغيرية ايضاً .

ونتيجة الملاك الثاني تختص بالعبادة اذ لا يعتبر قصد القربة في غيرها وبالعالم بالحرمة لان من يجهل كونها مبغوضة يمكنه التقرب .

ونتيجة الملاك الثالث تختص بالعبادة وبفرض تنجز الحرمة ، وايضاً تختص بالنهي النفسي لان الغيري ليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بقبح المخالفة كما تقدم في مبحث الوجوب الغيري .

ثم اذا افترضنا ان حرمة العبادة تقتضي بطلانها ، فان تعلقت بالعبادة بكاملها فهو ما تقدم ، وان تعلقت بجزئها بطل هذا الجزء لان جزء العبادة عبادة وبطل الكل اذا اقتصر على ذلك المفرد من الجزء . واما اذا اتى بفرد آخر غير محرم من الجزء صح المركب اذا لم يلزم من هذا التكرار للجزء محذور آخر من قبيل الزيادة المبطلة لبعض العبادات ، وان تعلقت الحرمة بالشرط نظر الى الشرط فان كان في نفسه عبادة كالوضوء بطل وبطل المشروط بتبعه والا لم يكن هناك موجب لبطلانه ولا لبطلان المشروط ، اما الاول فلعدم كونه عبادة ، واما الثاني فلان عبادية المشروط لا تقتضي بنفسها عبادية الشرط ولزوم الاتيان به على وجه قربي لان الشرط والقيد ليس داخلاً تحت الامر النفسي المتعلق بالمشروط والمقيد ، كما تقدم في محله .

وتحلل المعاملة الى السبب والمسبب ، والحرمة تارة تتعلق بالسبب واخرى بالمسبب ، فان تعلقت بالسبب ، فالمعروف بين الاصوليين انها لا تقتضي البطلان اذ لا منافاة بين ان يكون الانشاء والعقد مبغوضاً وان يترتب عليه مسببه ومضمونه .

وان تعلقت بالمسبب اي بمضمون المعاملة الذي يراد التوصل اليه بالعقد باعتباره فعلاً بالواسطة للمكلف واثراً تسبيبياً له فقد يقال بان ذلك يقتضي البطلان لوجهين :

الاول : ان هذا التحريم يعني مبغوضية المسبب ، اي التمليك بعوض في مورد البيع مثلاً ، ومن الواضح ان الشارع اذا كان يبغض ان تنتقل ملكية السلعة للمشتري فلا يعقل ان يحكم . بذلك وعدم الحكم بذلك عبارة اخرى عن البطلان .

والجواب ان تملك المشتري للسلعة يتوقف على امرين :

احدهما : ايجاد المتعاملين للسبب وهو العقد .

والآخر : جعل الشارع للمضمون وقد يكون غرض المولى متعلقاً باعدام المسبب من ناحية الامر الاول خاصة لا باعدامه من ناحية الامر الثاني ، فلا مانع من ان يحرم المسبب على المتعاملين ويجعل بنفسه المضمون على تقدير تحقق السبب .

الثاني : ما ذكره المحقق النائيني من ان هذا التحريم مساوق الحجر على المالك وسلب سلطنته على نقل المال فيصبح حاله حال الصغير ومع الحجر لا تصح المعاملة .

والجواب ان الحجر على شخص له معنيان :

احدهما : الحجر الوضعي بمعنى الحكم بعدم نفوذ معاملاته

والآخر : الحجر التكليفي بمعنى منعه ، فان اريد ان التحريم يساوق الحجر بالمعنى الاول فهو اول الكلام وان اريد انه يساوقه بالمعنى الثاني فهو مسلم ، ولكن من قال ان هذا يستتبع الحجر الوضعي ، فالظاهر ان تحريم المسبب لا يقتضي البطلان بل قد يقتضي الصحة ، كما اشرنا في حلقة سابقة .





الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع

يقسم الحكم العقلي الى قسمين :

احدهما : الحكم النظري وهو ادراك ما يكون واقعاً .

والآخر : الحكم العملي وهو ادراك ما ينبغي او ما لا ينبغي ان يقع . وبالتحليل نلاحظ رجوع الثاني الى الاول لانه ادراك لصفة واقعية في الفعل وهي انه ينبغي ان يقع وهو الحسن او لا ينبغي وهو القبح . وعلى هذا نعرف ان الحسن والقبح صفتان واقعيتان يدركهما العقل ، كما يدرك سائر الصفات والامور الواقعية ، غير انهما تختلفان عنها في اقتضائهما بذاتهما جرياً عملياً معيناً خلافاً للامور الواقعية الاخرى . وعلى هذا الاساس يمكن ان يقال ان الحكم النظري هو ادراك الامور الواقعيه التي لا تقتضي بذاتها جرياً عملياً معيناً ، والحكم العملي هو ادراك الامور الواقعية التي تقتضي بذاتها ذلك ، ويدخل ادراك العقل للمصلحة والمفسدة في الحكم النظري لان المصلحة ليست بذاتها مقتضية للجري العملي ويختص الحكم العملي من العقل بادراك الحسن والقبح . وسنتكلم فيما يلي عن الملازمة بين كلا هذين القسمين من الحكم العقلي وحكم الشارع .

الملازمة بين الحكم النظري وحكم الشارع :

لا شك في ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد وان الملاك متى ما تم بكل خصوصياته وشرائطه وتجرد عن الموانع عن التأثير كان بحكم العلة التامة الداعية للمولى الى جعل الحكم على طبقه وفقاً لحكمته تعالى ، وعلى هذا الاساس فمن الممكن نظرياً ان نفترض ادراك العقل النظري لذلك الملاك بكل خصوصياته وشؤونه ، وفي مثل ذلك يستكشف الحكم الشرعي لا محالة استكشافاً لمياً ، اي بالانتقال من العلة الى المعلول . ولكن هذا الافتراض صعب التحقق من الناحية الواقعية في كثير من الاحيان لضيق دائرة العقل وشعور الانسان بانه محدود الاطلاع ، الامر الذي يجعله يحتمل غالباً ان يكون قد فاته الاطلاع على بعض نكات الموقف ، فقد يدرك المصلحة في فعل ، ولكنه لا يجزم عادة بدرجتها وبمدى اهميتها وبعدم وجود اي مزاحم لها ، وما لم يجزم بكل ذلك لا يتم الاستكشاف .

الملازمة بين الحكم العملي وحكم الشارع :

عرفنا ان مرجع الحكم العملي الى الحسن والقبح وانهما امران واقعيان يدركهما العقل ، وقبل الدخول في الحديث عن الملازمة ينبغي ان نقول كلمة عن واقعية هذين الامرين ، فان جملة من الباحثين فسر الحسن والقبح بوصفهما حكمين عقلائيين ، اي مجعولين من قبل العقلاء تبعاً لما يدركون من مصالح ومفاسد للنوع البشري ، فما يرونه مصلحة كذلك يجعلونه حسناً ، وما يرونه مفسدة كذلك يجعلونه قبيحاً ، وتميزهما عن غيرهما من التشريعات العقلائية اتفاق العقلاء عليهما وتطابقهم على تشريعهما لوضوح المصالح والمفاسد التي تدعو الى جعلهما . وهذا التفسير خاطىء وجداناً وتجربة . اما

الوجدان فهو قاض بان قبح الظلم ثابت بقطع النظر عن جعل اي جاعل كامكان الممكن ، واما التجربة فلان الملحوظ خارجياً عدم تبعية الحسن والقبح للمصالح والمفاسد فقد تكون المصلحة في القبيح اكثر من المفسدة فيه ومع هذا يتفق العقلاء على قبحه فقتل انسان لأجل استخراج دواء مخصوص من قلبه يتم به انقاذ انسانين من الموت اذا لوحظ من زاوية المصالح والمفاسد فقط ، فالمصلحة اكبر من المفسدة ، ومع هذا لا يشك أحد في ان هذا ظلم وقبيح عقلاً ، فالحسن والقبح اذن ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصورة بحتة بل لهما واقعية تلتقي مع المصالح والمفاسد في كثير من الاحيان وتختلف معها احياناً .

والمشهور بين علمائنا الملازمة بين الحكم العملي العقلي والحكم الشرعي . وهناك من ذهب الى استحالة حكم الشارع في موارد الحكم العملي العقلي بالحسن والقبح ، فهذان اتجاهان .

اما الاتجاه الاول فقد قرب بان الشارع احد العقلاء وسيدهم فاذا كان العقلاء متطابقين بما هم عقلاء على حسن شيء وقبحه فلا بد ان يكون الشارع داخلاً ضمن ذلك ايضاً .

والتحقيق انا تارة نتعامل مع الحسن والقبح بوصفهما امرين واقعيين يدركهما العقل ، واخرى بوصفهما مجعولين عقلائيين رعاية للمصالح العامة ، فعلى الاول لا معنى للتقريب المذكور لان العقلاء بما هم عقلاء انما يدركون الحسن والقبح ولا شك في ان الشارع يدرك ذلك ، وانما الكلام في انه هل يجعل حكماً تشريعياً على طبقهما او لا ؟ وعلى الثاني ان اريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ ما ادركه العقلاء من المصالح العامة التي دعتهم الى التحسين والتقبيح ، فهذا استكشاف للحكم الشرعي بالحكم العقلي النظري لا العملي لان مناطه هو إدراك المصلحة ولا دخل للحسن والقبح فيه ، وان اريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ حكم العقلاء وجعلهم الحسن والقبح فلا

مبرر لذلك ، اذ لا برهان على لزوم صدور جعل من الشارع يماثل ما يجعله العقلاء .

واما الاتجاه الثاني فقد قرب بان جعل الشارع للحكم في مورد حكم العقل بالحسن والقبح لغو لكفاية الحسن والقبح للادانة والمسؤولية والمحركية .

ويرد على ذلك ان حسن الامانة وقبح الخيانة مثلاً وان كانا يستبطنان درجة من المسؤولية والمحركية غير ان حكم الشارع على طبقهما يؤدي الى نشوء ملاك آخر للحسن والقبح وهو طاعة المولى ومعصيته ، وبذلك تتأكد المسؤولية والمحركية فاذا كان المولى مهتماً بحفظ واجبات العقل العملي بدرجة اكبر مما تقتضيه الاحكام العملية نفسها حكم على طبقها ، والا فلا ، وبذلك يتضح انه لا ملازمة بين الحكم العقلي العملي وحكم الشارع على طبقه ولا بينه وبين عدم حكم الشارع على طبقه ، فكلا الاتجاهين غير تام .





حجية الدليل العقلي

الدليل العقلي ان كان ظنياً فهو بحاجة الى دليل على حجيته ولا دليل على حجية الظنون العقلية. واما اذا كان قطعياً فهو حجة من اجل حجية القطع. ونسب الى بعضهم القول بعدم حجية القطع الناشىء من الدليل العقلي وهو بظاهره غير معقول لان حجية القطع الطريقي غير قابلة للانفكاك عنه مهما كان سببه . ومن هنا حاول بعض الاعلام توجيهه ثبوتاً بدعوى تحويل القطع من طريقي الى موضوعي ، وذلك بان يفرض عدم القطع العقلي قيداً في موضوع الحكم المجعول فمع القطع العقلي لا حكم ليكون القطع منجزاً له .

ويرد على ذلك :

اولاً : ان القطع العقلي الذي يؤخذ عدمه في موضوع الحكم هل هو القطع بالحكم المجعول او بالجعل . والاول واضح الاستحالة لان القطع بالمجعول يساوق في نظر القاطع ثبوت المجعول فعلاً ، فكيف يعقل ان يصدق بانه يساوق انتفاءه . واما الثاني فلا تنطبق عليه هذه الاستحالة اذ قد يصدق القاطع بالجعل بعدم فعلية المجعول، ولكن التصديق بذلك هنا خلاف

المفروض لان المفروض قيام الدليل العقلي القطعي على ثبوت تمام الملاك للحكم ، فكيف يعقل التصديق باناطة الحكم بقيد آخر ، وبكلمة موجزة ان المكلف اذا كان قاطعاً عقلاً بثبوت تمام الملاك للحكم فلا يمكن ان يصدق باناطته بغير ما قطع عقلاً ثبوته ، وإذا كان قاطعاً عقلاً بثبوت الملاك للحكم ، ولكن على نحو لا يجزم بانه ملاك تام ويحتمل دخل بعض القيود فيه ، فليس هذا القطع حجة في نفسه بلا حاجة الى بذل عناية في تحويله من طريقي الى موضوعي .

وثانياً : ان القطع العقلي لا يؤدي دائماً الى ثبوت الحكم بل قد يؤدي الى نفيه من قبيل ما يستدل به على استحالة الامر بالضدين ولو على وجه الترتب ، فماذا يقال بهذا الشأن ، وهل يفترض ان المولى يجعل الحكم المستحيل في حق من وصلت اليه الاستحالة بدليل عقلي على الرغم من استحالته ؟

فالصحيح اذن ان المنع شرعاً عن حجية الدليل العقلي القطعي غير معقول لا بصورة مباشرة ولا بتحويله من القطع الطريقي الى الموضوعي .

ولكن القائلين بعدم حجية الدليل العقلي استندوا الى جملة من الروايات التي ندّدت بالعمل بالادلة العقلية ، واكدت على عدم قبول اي عمل غير مبني على الاعتراف بأهل البيت ونحو ذلك من الالسنة .

والصحيح ان الروايات المذكورة لا دلالة فيها على ما يدعى وانما هي بصدد امور اخرى ، فبعضها بصدد المنع من التعويل على الرأي والاستحسان ونحو ذلك من الظنون العقلية ، وبعضها بصدد بيان كون الولاية شرطاً في صحة العبادة ، وبعضها بصدد بيان عدم جواز الأنصراف عن الادلة الشرعية والتوجه رأساً الى الاستدلالات العقلية ، مع ان التوجه الى الادلة الشرعية كثيراً ما يحول دون حصول القطع من الاستدلال العقلي كما هو الحال في رواية ابان الواردة في دية اصابع المرأة .

وبهـذا ينتهي البحث في الدليـل العقلي وبـذلك نختم الكـلام في مبـاحث الادلـة من الحلقة الثـالثة ، وقـد كان الشـروع فيها في اليـوم التـاسـع عشـر من جمادى الثانية ١٣٩٧ هـ وكان الفراغ في اليوم الثـالث والعشرين من شهـر رجب ١٣٩٧ هـ وبمـا ذكرنـاه يتم الجزء الاول من الحلقـة الثـالثـة ويتلوه الجـزء الثـاني الذي تكتمل به هذه الحلقة ان شاء الله تعـالى وهو في مبـاحث الاصول العمليـة والى المولى سبحانه نبتهل ان يتقبـل منا هـذا بلطفه ويـوفقنا لمـراضيه والحمـد لله اولاً وآخراً .



الملاحق

(١) تقدم في الحلقة الثالثة ج١، ص٣٢.

(٢) اي لايثبت الفرق بين الامارات والاصول العملية من حيث حجية مثبتات الاولى دون الثانية، لانّ مجرد عدم اخذ الشك في الموضوع لايقتضي ذلك.

ثم انّ ماجاء في كلمات بعضهم من انّ الامارة قد اخذ الشك في موردها بخلاف الاصول حيث اخذ الشك في موضوعها، اِنْ أُريد به الفرق بينهما بحسب عالم الاثبات ولسان الدليل، فهو يرجع الى الفرق الثالث، وإنْ أُريد به الفرق بينهما بحسب عالم الثبوت، فجوابه ما افاده السيد الاستاذ(قده) من عدم معقولية هذه التفرقة في عالم الثبوت، لانّ الجعل اذا لم يؤخذ في موضوعه القيد ثبوتا كان مطلقا لامحالة لاستحالة الاهمال.

(٣) فيقال مثلا بتقدم دليل الامارة على دليل الاصل بالحكومة، من باب انّ المجعول في دليل الامارة اذا كان هوالطريقية والعلمية فحيث انّ موضوع الحجية في دليل الاصل اخذ فيه الشك وعدم العلم، فيصلح

اطلاق دليل حجية الامارة لرفعه والغاء موضوعه، حيث يجعل الامارة في مورد الاصل علما وطريقا بخلاف العكس، حتى اذا فرضنا انّ المجعول في دليل الاصل العملي الطريقية والكاشفية ايضا- كما هو المعروف في الاستصحاب- لانّ دليل الامارة بعد آنْ لم يكن قد اخذ في موضوعه اثباتا الشك وعدم العلم فلا وجه لتخصيصه عقلا باكثر من موارد العلم الوجداني بالخلاف، فتبقى الامارة في مورد الاصل مشمولة لاطلاق دليل حجية الامارة، وبالتالي رافعة لموضوع حجية الاصل.

(٤) لانّ العقل لامعنى لفرض شكه في حكم نفسه، بل كل واقعة من وقائع الشك عندما تطرح على العقل العملي فاما آنْ يدرك فيها حق الطاعة والمنجزية وهو معنى اصالة الاحتياط العقلية، أو يدرك المعذرية وقبح العقاب وهو معنى البراءة العقلية، ومن هنا لاتخلو كل واقعة من وقائع الشك في نفسه من حكم عليه من قبل العقل بالاحتياط وحق الطاعة، أو قبح العقاب والبراءة، وهذا بخلاف الاصل الشرعي، فانه قد لايجعله الشارع في واقعة من الوقائع اعتماداً على حكم العقل العملي فيها.

(٥) فالأول بآنْ ينزل نفس الحالة السابقة مثلا منزلة اليقين، والثاني بآنْ ينزل الشك الذي هو مقوم لكل اصل منزلة اليقين.

ثم انَّ المحقق النائيني (قده) ذكر انّ لليقين ثلاث مراحل، مرحلة الكاشفية والطريقية التامة عن الواقع، و مرحلة الجري العملي على طبقه، ومرحلة المنجزية والمعذرية، والمدعى لديه انَّ الامارة تنزل منزلة اليقين في الامر الاول فيتمّم كاشفيتها فتكون علما بمعنى الكاشف التام تعبداً وتنزيلا، والاصل المحرز كالاستصحاب ينزل منزلة اليقين في الامر الثاني،

فيجعل علما من حيث الجري العملي، والاصل غير المحرز يكون المجعول فيه مجرد المنجزية أو المعذرية ولو بتوسط جعل حكم شرعي ظاهري بناءً على انهما حكمان عقليان غير قابلين للجعل ابتداء.

وامّا وجه تقديم الامارة على الاصل المحرز عند من يقول بانّ المجعول فيهما معا الطريقية والكاشفية فيمكن اَن يكون ماتقدم بيانه في تعليقة سابقة من اخذ خصوصية الشك في موضوع دليل الاصل اثباتا، بخلاف دليل الامارة مما يوجب حكومة دليلها على دليله.

(٦) حيث لوحظ في حجيتها مضافاً الى اهمية نوع المحتمل وهو مصلحة الترخيص والتسهيل في العمل المركب الذي فرغ عن اداء اصله، كاشفية الارادة الاجمالية والتذكر الاجمالي السابق حين العمل، فيُتعبّد بانّ المكلف قد اداه كاملا وصحيحا ـ كما هوالغالب ـ فيكون كل من اهمية المحتمل وقوة الاحتمال دخيلا في الاعتبار والحجية بحيث اذا انتفى احدهما لاتجري القاعدة، ومن هنا لا تجري القاعدة لاثبات لوازمها حتى الشرعية من قبيل بقاء طهوره مثلاً للصلوات القادمة الملازم مع صحة صلاته التي فرغ عنها، لانتفاء الامر الاول حيث انّ المهم هو الغرض الترخيصي الذي فرغ عن ادائه لامطلقا، كما انها لاتجري في موارد عدم احتمال الاذكرية لعمل قد فرغ عنه لانتفاء الامر الثاني.

(٧) والمقام ليس كذلك، لانّ الشك الواقع موضوعا للبراءة الطولية ليس هو الشك في الالـزام الواقعي، بل الشك في وجود الحجة وايجاب الاحتياط المولوي تجاهه الذي هو في طول الحجية المحتملة وموضوعها وليس في عرضها، فموضوع الحجية المحتملة هو الشك في الالزام الواقعي بينما

موضوع البراءة الطولية هو الشك في جعل ايجاب الاحتياط من خلال تلك الحجة، فالموضوعان طوليان، فلاتنافي بين حكميها الظاهريين، اذ لعل المولى في مرحلة الشك في جعل ايجاب الاحتياط، التي هي مرحلة اخرى من الشك، يقدم اغراضه الواقعية الترخيصية على الالزامية، بخلاف مرحلة الشك في نفس الحكم الواقعي الالزامي.

(٨) لايقال- لماذا لا تتعين النسبة الثالثة الملائمة مع المفعول المطلق والمفعول به معاً بالاطلاق ومقدمات الحكمة.

فانه يقال- الاطلاق ومقدمات الحكمة لاتحدد المعنى المستعمل فيه، وانما تنفي القيد الزائد على المعنى المستعمل فيه المفاد بالدلالة اللفظية الوضعية.

(٩) حاصل الجواب: انه لوأُريد بالتكليف في الآية المعنى الاصطلاحي أي الحكم التكليفي فقد يتجه اعتراض الشيخ(قده) عندئذ، حيث يكون التكليف الواقعي المشكوك مفعولاً مطلقا لفعل التكليف بهذا المعنى، الا انه لا موجب له، بل معنى التكليف لغة هو الادانة وتحميل المسؤولية، وهو بهذا المعنى يكون الحكم التكليفي موضوعا له، فيكون كالمال ونحوه مفعولا به لفعل التكليف، فيشمله اطلاق الموصول الواقع مفعولا به في الآية المباركة.

(١٠) فنفي النبي(ص) لواجديته للحرمة قديكون بهذا الاعتبار، فلايدل على جعل البراءة الشرعية في موارد عدم وجدان الحرمة.

(١١) اي اذا كان الورود بمعنى الصدور الذي من دونه لايكون الحكم الواقعي فعلياً كان معنى الحديث الاطلاق وعدم الحرمة واقعا في موارد عدم ورود النهي، اي الخطاب الكاشف عن الحرمة، اما ارشاداً الى ما يحكم به العقل ايضا من عدم منجزية الحكم في صورة عدم صدور ما يكشف عنه ويبرزه من قبل المولى، أو من جهة انّ مبادئ الحرمة منوطة حقيقة بذلك، فانه أمر معقول ثبوتا.

(١٢) ملخص الفكرة: انّ هناك ثلاثة انحاء من الرفع بلحاظ ما يضاف اليه:

١ـ الرفع الحقيقي بلحاظ عالم التكوين والواقع.
٢ـ الرفع الحقيقي بلحاظ عالم التشريع ولوح الجعل.
٣ـ الرفع التنزيلي بلحاظ عالم التكوين والواقع.

والمعنى الاول يستدعي اخذ تقدير في الحديث، اذ لا رفع حقيقي للعناوين التسعة في عالم التكوين، فلو أُريد الرفع المذكور كان لابد من افتراض تقدير يكون هو المرفوع حقيقة، فيكون المقصود من رفع الخطأ مثلاً رفع المؤاخذة عنه أو رفع الحكم أو المنجزية في مورده، وحيث انَّ التقدير عناية فائقة، فيكون هذا الاحتمال خلاف الظاهر.

والمعنى الثالث لايمكن اسناده الى كل واحد من التسعة، لانّ منها (مالايطيقون) اي ما يعجزون عن فعله، ومن الواضح انّ ما يعجز عنه المكلف لايصدر منه خارجا وتكوينا لكي يرفع وجوده كذلك بالرفع التنزيلي، فان الرفع التنزيلي بلحاظ عالم الواقع معناه سلب العنوان الواقع في الخارج عن معنونه ومصداقه تنزيلا وتعبداً، نظير لا ربا بين الوالد

والولد، وهذا انما يعقل في مورد فعل يقع خارجا ويراد نفي حكمه عنه تعبداً وتنزيلا، فلا يناسب مع مورد يكون الامر فيه على العكس اي يترك المكلف خارجا فعلاً واجبا عليه لايطيقه، وانما المناسب فيه الوضع كما في مثل قوله(ع) (بلى قد ركعت) فهذا الاحتمال خلاف الظاهر.

فيتعين الاحتمال الثاني، وذلك بأنْ يكون الرفع حقيقيا ولكن بلحاظ لوح التشريع، فيكون المسند اليه الرفع نفس التسعة بلحاظ موضوعيتها وثبوتها التشريعي في هذا اللوح والعالم لا في عالم الواقع الخارجي، ومعنى نفي موضوعيتها في عالم التشريع نفي ثبوت احكامها لها في هذه الموارد، وكون اللوح والعالم المنظور اليه في الرفع هو لوح التشريع لا لوح الواقع وان كان خلاف الظاهر في نفسه ايضاً الا انَّ العناية فيه اخف من عناية التقدير، ويناسبه نفس ظهور حال الشارع في انّ الرفع صادر منه بما هو شارع لا بما هو حاك لامر واقعي.

وهذه الاحتمالات الثلاثة رغم اشتراكها جميعاً في حكومة الرفع بناء على كل منها على اطلاقات ادلة الاحكام الاولية في مورد التسعة، الا انها مع ذلك تختلف فيما بينها في نكتة الحكومة وملاكها، فبناء على الثالث منها تكون حكومة حديث الرفع على تلك الاطلاقات على وزان حكومة (لا ربا بين الوالد وولده) على اطلاق حرمة الربا، اي بملاك النظر الى عقد الموضوع من دليل المحكوم ورفعه تعبداً استطراقا الى رفع حكمه، وبناء على الثاني منها تكون الحكومة على وزان حكومة (لا رهبانية في الاسلام) على اطلاق ادلة المستحبات ونحوها، اي يكون النظر الى حكم الرهبانية وانها غير مأمور بها في لوح التشريع، فان رفع الوجود التشريعي للموضوع عبارة اخرى عن رفع حكمه وموضوعيته له، فتكون الحكومة على الاحكام الاولية بملاك النظر الى عقد الحمل فيها بحسب الحقيقة.

وبناء على الأول منها تكون الحكومة على وزان (لاضرر) و(لاحرج) بناء على ارادة نفي الحكم الضرري والحرجي منها، فيكون النظر الى عقد الحمل من الاحكام الاولية ايضا لنفي اطلاقها في موارد التسعة ولو في مرحلة التنجز والفعليه.

(١٣) اي انَّ الاستدلال بالحديث لايتوقف على اثبات كون الرفع فيه ظاهرياً، بل يكفي عدم ثبوت كونه واقعيا وتردده بين آنْ يكون ظاهريا أو واقعيا، حيث يمكن التمسك حينئذٍ باطلاق ادلة الاحكام الواقعية لمورد الجهل وعدم العلم بها واثبات كون الرفع المذكور في الحديث ظاهريا لامحالة بالملازمة، لانَّ كل ظهور حجة مالم يعلم بالخلاف، وحيث ان اصل الرفع وجامعه الذي هو مدلول هذا الحديث مما يحتمل مطابقته للوقع، فيكون الدليل حجة فيه ويثبت كونه ضمن الرفع الظاهري بالملازمة المذكورة، وهذا بخلاف ما اذا استظهر منه الرفع الواقعي فانه حينئذ يكون معارضا مع تلك الاطلاقات، فلو فرض امكان تقييدها به في بعض الموارد، فلايمكن ذلك في المورد الذي يعلم فيه بعدم الاختصاص أو قام دليل بالخصوص على الاشتراك بين العالمين والجاهلين في الاحكام الواقعية حيث يكون معارضا مع الحديث عندئذ.

(١٤) باعتباره مستلزماً للتقدير، وقد تقدم انه خلاف الاصل مضافا الى عدم مناسبة ذلك مع سائر التسعة، حيث لايكون في موردها ايجاب الاحتياط ليتوهم آنْ يكون هو المرفوع فيها.

(١٥) حاصله: انّ الرفع الواقعي للتكليف في مورد الجهل وعدم العلم

لازمه اختصاصه بالعالم به، وهذا من اخذالعلم بالتكليف في موضوع شخصه وهو محال إن اخذالعلم بالمجعول اي الحكم الفعلي، لاستلزامه الدور أو الخلف على ماتقدم شرحه في محله، وانْ اخذ العلم بالجعل اي القضية الحقيقية الكبروية الثابتة قبل تحقق الموضوع في الخارج، فهو وانْ كان معقولا على ماتقدم الاّ انه خلاف الظاهر جدا، اذ مضافاً الى انّ ما فيه الثقل والمسؤولية انما هوالعلم بالحكم بمعنى المجعول لا الجعل فقط، ظاهر رفع مالا يعلمون انَّ المرفوع هو نفس مالا يعلمونه اي انّ ماهو مصب الرفع هو مصب العلم ايضا، وحيث انّ مايراد رفعه هوالمجعول لا الجعل- اذ لا معنى لرفعه- فيكون ظاهر الحديث رفع الحكم بمعنى المجعول الفعلي عند عدم العلم به ايضاً، وهذا لايمكن اَنْ يكون رفعا واقعيا، فيتعين اَنْ يكون ظاهريا.

(١٦) فاذا فرضنا انَّ مجموع الشبهات مثلا مئة وعشرة شبهة، وانَّ هناك مئة امارة معتبرة ومئة امارة غير معتبرة، وكانتا متداخلتين في تسعين امارة ومفترقتين في عشرة من كل واحدة منهما، وكان المعلوم بالاجمال مثلا مطابقة عشرة منها للواقع وهو بمقدار المعلوم بالاجمال بالعلم الكبير، فانه في مثل ذلك تارة: يفرض عدم احتمال تطابق المعلوم بالاجمال في كل من الدائرتين الصغيرتين على الآخر، وهذا يعني العلم بمطابقة بعض الامارات من موردي الافتراق من كل منهما للواقع، واخرى: يفرض احتمال ذلك باَنْ يكون العشرة المعلوم اجمالاً مطابقتها للواقع في كل من الدائرتين ضمن التسعين.

في التقدير الاول، يكون عدم الانحلال واضحا، لانَّ لازم عدم احتمال التطابق كما اشرنا اَنْ يكون علم اجمالي بمطابقة شئ من موردي افتراق كل من الدائرتين الصغيرتين للواقع، باَنْ يعلم بوجود تكليف ايضا

ضمن الامارات العشر غير المعتبرة المفترقة عن دائرة الامارات المعتبرة، وهذا يعني انَّ المعلوم بالعلم الاجمالي الكبير اكثر من المعلوم بالعلم الاجمالي في دائرة الامارات المعتبرة، فيختل الشرط الثاني من شرطي الانحلال.

وفي التقدير الثاني ايضا لا انحلال، لانّ احتمال مطابقة عشرة من التسعين للواقع و ان كان موجوداً الا انَّ دائرتي العلم الاجمالي الصغير بمطابقة عشرة من مئة امارة معتبرة وعشرة من مئة امارة غير معتبرة نسبتهما الى العلم الاجمالي الكبير على حد واحد، فلا وجه لدعوى انحلاله باحدهما دون الآخر فانه ترجيح بلا مرجح، نعم لوكان يعلم اجمالاً بمطابقة عشرة من التسعين للواقع أنحل العلم الاجمالي الكبير والعلمين الصغيرين بهذا العلم الاجمالي، لكونه اصغر دائرة من مجموع الدوائر الثلاث، الا انه خلف المفروض.

وهناك بيان آخر للبرهنة على عدم الانحلال في هذا التقدير ذكرناه مفصلا في مباحث الدليل اللفظي ج ٤ ص ٤١٠، فليراجع هناك .

(١٧) تقدم في ص٣٠٨ من الجزء الاول بيان الوجه في انّ العصيان ليس من مسقطات التكليف بل من اسباب انتهاء فاعليته، واما بالنسبة الى الامتثال فلم يتقدم وجهه صريحاً ولكنه يستفاد من نفس ماتقدم في العصيان، وحاصله: انَّ سقوط الفعلية بشيُ لايكون الا باخذ عدمه قيداً في موضوع التكليف، ولا يؤخذ شيُ في موضوع التكليف الا اذا كان دخيلا في ملاكه ومحبوبيته أو مبغوضيته، ومن الواضح انَّ العصيان والامتثال لايكونان دخيلين في ملاك التكليف ومباديه من المحبوبية أو المبغوضية وانما هما ايجاد للمحبوب أو المبغوض أو ترك لهما وهو لا يخرجهما عن المحبوبية أو المبغوضية، واما زوال القدرة على الامتثال بها فالقدرة وانْ

كانت شرطا في موضوع التكليف وقد تكون من شرائط الاتصاف الدخيلة في الملاك ، الا انَّ الشرط اصل القدرة على الامتثال الحاصل حدوثا لا اكثر، وهذا واضح.

وهكذا يتضح انه بناء على ما هو الصحيح من عدم سقوط فعلية التكليف بالامتثال والعصيان تكون موارد الشك في الامتثال خارجة عن موضوع ادلة البراءة تخصصا، لعدم الشك فيها في التكليف الفعلي اصلا، فلا نحتاج الى الوجوه التي ذكرت في كلمات المحققين لصرف هذه الادلة أو تخصيصها عن شمول موارد الشك في الامتثال.

(١٨) كما سوف يظهر، حيث يتصور انَّ الشك في موضوع التكليف بنحو الشبهة الموضوعية يكون من الشك في فعلية التكليف دائما، مع انه ليس كذلك، فانه اذا كان التكليف بدليا كان الشك في موضوعه بنحو الشبهة الموضوعية من الشك في الامتثال وتحقق المكلف به لا التكليف، ومثاله ما اذا شك في اطلاق الماء واضافته، فانه يجب فيه الاحتياط وعدم الاكتفاء بالوضوء به، لعدم احراز الامتثال به، ومثاله الآخر ما يأتي من وجوب اكرام فقير والشك في كون زيد فقيراً.

(١٩) وبعبارة اخرى: استكشاف الحكم الشرعي بقانون الملازمة بين ما حكم به الشرع حكم به العقل في احكام العقل المتأخرة عن الحكم الشرعي كحسن الطاعة وقبح المعصية يلزم منه التسلسل مثلا، فلا يمكن ان يستكشف الحكم الشرعي بالحسن العقلي، الا انّ هذا لا يعني عدم امكان جعل الشارع لملاكات نفسية أو طريقية هو يدركها استحبابا على الاحتياط، فان هذا لا يلزم منه محذور التسلسل، كما انه لو استفيد ذلك من

ادلة الامر بالاحتياط كان موضوعه مطلق تجنب المخالفة للواقع المشكوك سواء كان بقصد الانقياد والاطاعة أم لا، بخلاف الحسن العقلي فانّ موضوعه الانقياد، فالحكمان مختلفان ملاكا وموضوعا.

(٢٠) اي لتوقف تحقق متعلق الامر التوصلي بالاحتياط على ذلك، حيث انَّ الاحتياط في مورد العبادة المشكوكة لايتحقق الا بذلك، لالأخذ قصد القربة والعبادية في نفس الامر بالاحتياط، والفرق بينهما واضح.

(٢١) يقصد بالاول مبنى المحقق العراقي(قده) من انَّ العلم الاجمالي بذاته وبلا توقف على تعارض الاصول وتساقطها في الاطراف يوجب الموافقة القطعية، وقد يعبر عنه بمسلك العليّة، ويقصد بالثاني مبنى المحقق النائيني(قده) من انَّ تنجيز العلم الاجمالي فرع تساقط الاصول المؤمنة في اطرافها، وقد يعبر عنه بمسلك الاقتضاء، وسوف يأتي شرح ذلك مفصلا.

(٢٢) فاذا كان الوجود الذهني للصورة متعينة كانت ماهيتها متعينة لامحالة ضمن احدى الصورتين الشخصيتين، فيستحيل التردد في ذلك ايضا.

(٢٣)فيكون نظير ما اذا وجب اكرام عالم وعلم اجمالاً بانَّ زيداً أو عمروا عالم، فانه لااشكال في وجوب اكرامهما معا احتياطا خروجا عن عهدة التكليف المعلوم اشتغال الذمة به يقيناً، فكما يجب في هذه الصورة الاحتياط يقينا لكونه من الشك في الامتثال بعدالعلم بالاشتغال كذلك في المقام، وكون التكليف هنا انحلاليا وفي المورد المذكور بدلياً لايوجب

فرقا من ناحية العلم باشتغال الذمة بتكليف فعلي باكرام عالم مردد بين زيد أو عمرو، بحيث تكون خصوصية كون الاكرام للعالم منهما تحت الامر والطلب، لكونه من قيود الواجب الفعلي[1].

(٢٤)لانَّ معنى العليّة عدم امكان الترخيص الشرعي في شئ من

(١) يمكن الملاحظة على هذا الكلام: بانَّ الخصوصية المذكورة في موارد كون التكليف انحلاليا لاتدخل في العهدة، بل تكون من قيود فعلية الحكم، بناء على ماتقدم في محله من انَّ كل قيد مأخوذ في الحكم لايترشح عليه الوجوب ولايكون تحت الامر وان كان قيداً في متعلق الامر، وماتقدم من انَّ الشك في فعلية التكليف الانحلالي يرجع بحسب الدقة الى الشك في قيدالحكم والذي قديكون بنحو القضية الشرطية، فكون الذات التي يجب اكرامها عالما شرط في فعلية وجوب اكرامها وليس قيدا في الواجب.

وان شئت قلت: انَّ وجوب الاكرام متعلق بذات زيد مشروطا بكون اكرامه اكراما للعالم وبذات عمرو كذلك، وحيث يعلم بتحقق احدى الشرطيتين يعلم بفعلية احد الوجوبين، فيكون حاله حال العلم بوجوب الظهر أو الجمعة الذي يتحقق امتثال المقدار المعلوم اجمالاً من الوجوب باكرام الجامع. وبهذا ظهر وجه الفرق بين المقام وبين موارد قاعدة الاشتغال، كما اذا وجب اكرام عالم بنحو الاطلاق البدلي وتردد بين زيد وعمرو، فان التكليف هناك ليس مشروطا بما ذكر وانما هو مطلق بحسب الفرض ويكون قيد عالمية المكرم مأخوذاً في المتعلق اي من قيود الواجب لاالوجوب.

وقد يتصور: انَّ منشأ الشك في الشبهة الموضوعية اذا كان جهة تقييدية للحكم كان مورداً للاشتغال، بخلاف ما اذا كان جهة تعليلية، كما اذا قال إنْ نزل المطر فاكرم زيداً، وانْ جاء الحاج فاكرم عمروا، وعلم اجمالا بتحقق احد الامرين.

وفيه: انَّ كون القيد حيثية تقييدية أو تعليلية خصوصية مربوطة بعالم تعلق الحكم بموضوعه وكيفية عروضه عليه، ولاربط له بمسألة اخذالقيد في متعلق الامر ودخوله في العهدة، لوضوح انَّ قيود الحكم سواء كانت مأخوذة فيه بنحو الحيثية التعليلية أو التقييدية لايعقل اخذها تحت الطلب وترشح الوجوب عليها ببرهان عقلي مذكور في محله، فهذه الخصوصية لاربط لها بالمقام اذا اريد جعلها منشأ لدخول القيد المشكوك في العهدة كموارد الاشتغال، وانْ أريد جعلها منشأ لكون متعلق العلم الاجمالي مقيداً بقيد وخصوصية لاينطبق الا على الواجب الواقعي وانْ لم يكن من قيود الواجب وداخلا تحت الامر، فهذا وان كان صحيحا الا انه يتصور في تمام الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي حتى الشبهة الحكمية، اذ يوجد دائما عنوان معلوم لاينطبق الا على الواجب الواقعي ولو من قبيل عنوان انتزاعي كعنوان مايعلم به رسول الله أو نزل به الوحي أو غير ذلك، ولا فرق بينهما الا من ناحية كون العنوان المذكور تفصيليا في محل كلامنا واجماليا انتزاعيا في سائر الموارد غالبا، وهذا لايمكن ان يكون ملاكا للتفرقة في حكم العقل بالاشتغال كما هوواضح.

والواقع انَّ الوجدان ايضاً يشهد بالفرق بين موارد الشك في الامتثال من ناحية الشك في تحقق قيدالواجب وموارد الشك في فعلية التكليف ولوبنحو العلم الاجمالي.

اطرافه، وبعبارة اخرى: انَّ معنى العليّة كون حكم العقل بوجوب الموافقه القطعية تنجيزيا لامعلقا على عدم ورود الترخيص الشرعي، ومعه لايكاد يمكن الترخيص في شئ من اطرافه، لانَّ الشارع لا يصدر منه ما يخالف حكم العقل التنجيزي، وحيث انَّ الثابت في الفقه جريان الاصول الشرعية المؤمنة في موارد العلم التفصيلي بالتكليف والشك في الامتثال فكذلك الحال في اطراف العلم الاجمالي، اذ لا يحتمل اَنْ يكون العلم الاجمالي بالتكليف اشد تنجيزاً لدىٰ العقل من العلم التفصيلي به.

(٢٥) وحاصل جواب المحقق العراقي (قده) من النقض: انَّ الاصل الشرعي الجاري في موارد الشك في الامتثال تعبد شرعي بانَّ العمل المأتي به امتثال و موافقة للامر، وبذلك يكون احرازاً للموافقة القطعية التي يحكم بها العقل وليس منافيا معها، وهذا بخلاف الاصل النافي في بعض اطراف العلم الاجمالي، فانه لا يحرز الموافقة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال لابلحاظ مورده، لكونه ينفي التكليف فيه، ولابلحاظ الطرف الآخر، لعدم حجية لوازم الاصول كما هو واضح، وهكذا يثبت الفرق بين جريان الاصل المؤمن في بعض اطراف العلم الاجمالي وبين جريان الاصل المؤمن في مرحلة الامتثال.

الا انّ هذه التفرقة انما تتم على مسالك القوم في فهم حقيقة الاحكام الظاهرية ونسبتها الى حكم العقل بالتنجيز، فانه اذا مشينا حسب تلك المصطلحات صح اَنْ يقال بانَّ دليل الاصل المؤمن في مرجلة الامتثال حيث انها تجعل المأتي به في الخارج كالمأمور به ولو تعبداً وتنزيلا فهو تعبد بالموافقة القطعية، فلايكون منافيا مع حكم العقل التنجيزي، نظير ما قاله المحقق النائيني (قده) في جعل الطريقية والعلمية للامارات والاصول لدفع

المنافاة بينها وبين حكم العقل بالبراءة وقبح العقاب، فيكون رفع التنجيز في طول احراز الموافقة القطعية تعبدا، وهذا بخلاف الاصل المؤمن الجاري في بعض اطراف العلم الاجمالي.

واما اذا لاحظنا ماتقدم من المسلك الحق في فهم حقيقة الحكم الظاهري، وانها ترجع الى امر واحد مهما اختلف لسان التعبير عنها وصياغتها، وانّ اختلاف الجعل والصياغة لايكفي لرفع حكم العقل بالتنجيز أو التعذير، فلايبقى فرق بين موارد الشك في الامتثال والشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي،فانه إذا لم يعقل جعل روح الحكم الظاهري الترخيص وحقيقته في موارد العلم الاجمالي بلحاظ بعض الاطراف، لكون وجوب الموافقة القطعية للعلم حكما عقليا تنجيزيا، فكذلك ينبغي اَنْ لايعقل ذلك في موارد الشك في الامتثال.

والصحيح: عدم حكم العقل بذلك تنجيزاً بل هو معلق دائماً على عدم ورود الترخيص الشرعي، وهو معقول في اطراف العلم الاجمالي كحكم ظاهري لحصول التزاحم الحفظي بين الأغراض الواقعية الترخيصية والإلزامية نتيجة الاشتباه والشك ولوكان مقرونا بالعلم الإجمالي، بل قد عرفت انّ مرتبة الحكم الظاهري معقولة ومحفوظة حتى في تمام الاطراف فضلا عن بعضها، وانما لانتمسك بدليل الاصل الشرعي في تمام الاطراف لمحذور اثباتي عقلائي على ماتقدم شرحه مفصلا في مباحث القطع.

(٢٦) حاصل الجواب: انَّ جريان الاصلين المشروطين وانْ لم يلزم منه اَنْ يسمح للمكلف باَنْ يخالف مخالفة عملية قطعية، لانه بمجرد اَنْ يرتكب احدالطرفين يرتفع موضوع الاخر فلاتقع المخالفة القطعية العملية، ولكنه

يكفي في الاستحالة اجتماع الترخيصين الفعليين في الطرفين معاً مع القطع بانَّ احدهما مخالف للالزام الواقعي، فانه من الترخيص القطعي في المخالفة وهو مستحيل وان لم يجري المكلف بالفعل على طبق الترخيصين معاً أو لم يكن يمكنه ذلك.

ويرد عليه: انَّ التنافي بين الترخيصين الفعليين مع التكليف الواقعي لابد وأنْ يكون اما بلحاظ المبدأ او المنتهىٰ، وكلاهما مفقود في المقام، اما الاول فلأنّ الحكم الظاهري ليس منافيا مع الواقعي في مرحلة المبادئ على ماتقدم في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري- كل حسب مسلكه- واما بلحاظ المنتهىٰ فلأنَّ المفروض انَّ تأثير هذين الترخيصين المشروطين في العمل لايمكن أنْ يكون باكثر من المخالفة الاحتمالية لاحد الطرفين لاالقطعية، لماتقدم من انه بمجرد ارتكاب احدالطرفين يرتفع موضوع الترخيص المشروط في الاخر، والترخيص في المخالفة الاحتمالية لامحذور فيه بحسب الفرض، ولهذا يجري الاصل في بعض اطراف العلم الاجمالي اذا لم يكن له معارض في الطرف الاخر، فلا وجه لدعوى استحالة الترخيص القطعي في المخالفة حتى اذا قبلنا استحالة الترخيص في المخالفة القطعية.

هـذا مضافا: الى امكان تصوير الترخيص المشروط بنحو لاتصبح الترخيصات كلها فعلية في وقت و احد ليلزم الترخيص القطعي في المخالفة، وذلك بأنْ يفترض مثلا الاطراف ثلاثة ويكون الترخيص في كل طرف مشروطا ولوبنحو الشرط المتأخر بترك احد بديليه وفعل الآخر، فاذا علم المكلف بانه في عمود الزمان سوف يترك الثاني ويفعل الثالث جازله ارتكاب الاول، لفعلية ترخيصه من دون لزوم الترخيص القطعي في المخالفة.

(٢٧) اي لا معين لاحدالتقييدات في قبال الآخر، وهذا يعني وقوع التعارض بين اطلاق المقابل لكل نحو من انحاء التقييد مع الاطلاق المقابل للآخر، فتكون النتيجة التساقط ايضا.

والجواب: ان كل انحاء التقييد الاخرى لها حالة معارضة الا التقييد بحالة ترك الطرف الآخر في الطرف الآخر، فتقييد جريان الاصل في كل طرف بحالة أنْ يكون قبل الآخر يعارضه جريان الاصل فيه في حالة كونه بعد الآخر، ولا مرجح لاحدهما في قبال الآخر فيتعارضان، وكذلك تقييد جريان الاصل باحد الطرفين يقينا دون الآخر، فانه ترجيح بلا مرجح ايضا، وامّاتقييده في كل طرف بحالة ترك الآخر فلامعارض له، لانَّ فعله في حالة فعل الآخر مخالفة قطعية على كل حال،فتلك الحالة ساقطة بالمعارضة في نفسها لا بحالة التقييد المذكور.

(٢٨) كما اذا كان احدالطرفين مما يحتمل نجاسته الذاتية، وقلنا بعدم جريان اصالة الطهارة في ذلك ـ بناء على نكتة مذكورة في بحوث الطهارة ـ فلا تجري اصالة الطهارة الا في الطرف الآخر.

(٢٩) هذا اذا لم نُدخل ركنا ثالثا ـ سوف يأتي توضيحه ـ من قبل القائلين بمسلك العلّية، وهو عدم وجود اصل عقلي منجز بقطع النظر عن العلم الاجمالي في الطرف الآخر، والاّ ـ كما اذا فرضنا ذلك الطرف مورداً لاصالة الاشتغال لكونه من الشك في الامتثال، ومثاله ما اذا علمنا بنجاسة هذا التراب أو هذا الماء، وجرى في كل منهما اصالة الطهارة وسقطا بالمعارضة، ثم وصلت النوبة الى اصالة البراءة عن شرب الماء

غيرالمعارض بمثلها في التراب لحرمة اكله على كل حال وانما الاثر فيه السجود عليه وهو مجرى الاشتغال- انحل العلم الاجمالي وجرى الاصل الشرعي المؤمن في الطرف الواحد بلامحذور، لسقوط العلم الاجمالي عن المنجزية لوجوب الموافقة في مثل ذلك، فلاتظهر الثمرة بين القولين عمليا في هذه الحالة ايضا، وستأتي الاشارة الى ذلك في ص١٠٩.

(٣٠) لانَّ معنى اعتبار الامارة علما على طريقة المجاز العقلي هو جعل ماليس بِعلم علما اصطلاحا وانشاء- كما في انشاء الملكية ونحوها من الامور الانشائية- وبهذا يكون دليل جعل العلمية وارداً على دليل آثارالعلم الموضوعي لاحاكما- كماهو بناء على التنزيل- فانَّ التنزيل توسعة أو تضييق في الحكم حقيقة بلسان التوسعة أو التضييق للموضوع من دون جعل امر اعتباري انشائي، ولهذا يكون التنزيل بحاجة الى ثبوت نظر دليل التنزيل الى دليل الأثر المراد اسراؤه الى مورد التنزيل والا لم يترتب بدليله لعدم تحقق موضوعه حقيقة وهذا بخلاف اعتبار العلمية، الا انّ جعل العلمية الاعتباري ايضا لاينفع اكثر من ترتيب تمام الآثار الشرعية المترتبة على ذلك المجعول الاعتباري حيث يتحقق فرد من موضوعها حقيقة، واما ما ليس اثراً شرعيا اصلا كالانحلال فلا معنى لثبوته بدليل الحجية مهما كان مفاده.

(٣١) كما في موارد عدم امكان ارتكاب كلاالطرفين للعلم الاجمالي معاً وانما يمكن ارتكاب واحد منها، فانَّ جريان الاصل المؤمن في كل منهما يعارض الآخر ايضا ويتساقطان، رغم انه لايلزم من جريانهما معا الترخيص في المخالفة، اي يلزم ثبوت ترخيصين فعليين في الطرفين مع العلم

بانَّ احدهما مخالف لتكليف واقعي الزامي منجز.

(٣٢) مثاله ما اذا علمنا بخروج البلل المشتبه المردد بين البول والمني قبل اَنْ يغتسل للجمعة، وقلنا باجزاء غسل الجمعة عن الوضوء وعن غسل الجنابة معاً، فانه على كل تقدير يعلم بزوال امد الحدث الحاصل به.

(٣٣) ومثاله نفس المثال السابق اذا فرضنا الشك ولو بنحو الشبهة الحكمية في اجزاء غسل الجمعة عن غسل الجنابة والوضوء معا، فيجري استصحاب الحدث المعلوم بالاجمال فيكون منجزا، ولو علم بعدم اجزائه عن احدهما وشك في الآخر كان مثالا للنحو الثالث.

(٣٤) ومثاله نفس المثال اذا فرض العلم باجزائه عن احدهما وشك في اجزائه عن الآخر.

(٣٥) اي انَّ العلم الاجمالي في المقام منجز ايضا وموجب للموافقة القطعية من ناحيته، وانما يوجد عذر آخر وهو العجز والاضطرار لا الجهل وعدم البيان، وهذا يعني انَّ العلم الاجمالي بالتكليف ـ وهو العلّة ـ باق على حاله لبقاء معلوله وعدم سقوطه، لأنَّ معلوله هو المنجزية وعدم العذر من ناحية البيان لا من جميع النواحي.

(٣٦) و هذا مايسمى بالتوسط في التكليف، وهناك تصويران ثبوتيان له:

احدهما ـ ما ذكره المحقق النائيني (قده) من انَّ التكليف يكون مشروطا

بعدم اختيار الحرام الواقعي لدفع الاضطرار.

والثاني- ماذكره المحقق العراقي(قده) من انَّ التكليف فعلي بمعنى لزوم سد باب عدمه من ناحية ارتكاب كل الاطراف، لاسد جميع ابواب عدمه، فكانَّ الحرمة اصبحت تخييرية لاتعيينية، وتفصيل ذلك متروك الى بحوث الخارج.

(٣٧) لانه ليس الا علما متعلقا بالجامع دون اخذ اي خصوصية فردية فيه، ومن الواضح انه منطبق تماما على الفرد المعلوم تفصيلا، فانَّ الجامع بحدِّه الجامعي مما يعلم انطباقه على الفرد، فيتم الانحلال على اساس انهدام الركن الثاني.

(٣٨) ولا يقال: اصالة الطهارة في الإناء المغصوب لاتجري لحرمته على كل حال، فتجري اصالة الطهارة في الاناء الآخر بلامعارض.

فانه يقال: بل تجري اصالة الطهارة في الاناء المغصوب لنفي حرمته من ناحيةالنجاسة، ونفي استحقاق العقوبة الزائدة على مخالفتها، وهي حرمة لاربط لها بحرمة الغصب المعلومة تفصيلا فضلا عما اذا كانت ثابتة بالامارة.

(٣٩) ولايتوهم المنافاة بين ذلك وبين ماتقدم في ص١١٦ من بقاء العلم الاجمالي على منجزيته في صورة تاخر الاضطرار، أو الخروج عن محل الابتلاء، أو التلف لطرف معين من العلم الاجمالي حيث قلنا فيه ببقاء المنجزية للعلم الاجمالي بقاء.

وذلك لانّ العلم الاجمالي هناك محفوظ بقاء ايضا، فيكون تنجيزه

لفعليته وانما الحدوث قيد في المعلوم لا في العلم، اي يعلم من اول الامر والى الاخير بثبوت التكليف، اما في الطرف القصير عمره وهو الطرف الذي اضطر اليه او خرج عن محل الابتلاء، اوفي الطرف الطويل عمره وهو الطرف الباقي وهذا العلم الاجمالي كما هو موجود حدوثا ومنجز لكلا طرفيه كذلك هومنجز بقاءً فيجب اجتناب الطرف الباقي.

(٤٠) فاذا علمنا اجمالاً بنجاسة احدالاواني العشرة مثلا كان احتمال طهارة كل واحد منها ٩/١٠ في نفسه، مع انه لا يحتمل طهارتها جميعا بقيمة ٩/١٠، بل لا يحتمل طهارتها جميعا اصلا للعلم بنجاسة واحد منها، فاذا فرض امكان ثبوت قيمة احتمالية أو تصديقية في كل طرف في نفسه من دون سريانها الى المجموع، فكذلك الحال في الاطمئنانات الحاصلة في كل طرف في نفسه فانها لا تسري الى المجموع ليكون مناقضا مع العلم الاجمالي، وهذا واضح.

ونكتة عدم السريان:ما اشيراليه في الحل من انّ تلك القيمة الاحتمالية اذا كانت ثابتة في كل طرف حتى على تقدير ثبوت الطرف الآخر بنحو القضية الشرطية سرت القيمة الاحتمالية الموجودة في كل من الفردين الى مجموعهما ايضا، وامّا إذا كانت القيمة الاحتمالية في كل طرف ناشئة من قيمة احتمال عدم ثبوته في الاطراف الاخرى، فيستحيل ان تسري هذه القيمة الاحتمالية الى المجموع، لأنَّ افتراض المجموع يعني بطلان القيمة الاحتمالية، لعدم انطباق المعلوم على الاطراف الاخرى، الذي هو اساس تكون القيمة الاحتمالية في هذا الطرف.

(٤١) وبعبارة اخرى: انَّ موضوع البراءة العقلية هو احتمال التكليف

مع عدم وجود علم اجمالي صالح للتنجيز، فاذا سقط العلم الاجمالي في المقام عن المنجزية بملاك العجز عن مخالفته أو موافقته القطعية كان موضوع القاعدة تاماً في كل من الطرفين، ويكون معنى ذلك انه في كل طرف لا العلم الاجمالي يكون منجزاً للعجز عن المخالفة والموافقة، ولا الاحتمال والشك البدوي يكون منجزاً، لعدم كونه بيانا.

(٤٢) يعني ليس طرف الاقل وجوب الزائد، ليقال بانه شك بدوي بعد فرض العلم بوجوب الاقل على كل تقدير، وانما الطرف المقابل لوجوب الاقل وجوب الاكثر بما هو مركب واحد ارتباطي، وهو كوجوب الاقل بما هو مركب واحد ارتباطي طرف لعلم اجمالي، فلا يقاس بموارد الاقل والاكثر الانحلاليين.

(٤٣) حاصله: انَّ الجامع المعلوم بالاجمال هوالوجوب النفسي الاستقلالي للاقل أو الاكثر بينما المعلوم بالتفصيل هوالوجوب النفسي للاقل ولو ضمنا، فلا يحرز انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل على كل تقدير ليكون من الانحلال الحقيقي.

والجواب: انَّ الامر بلحاظ عالم التكوين والجعل للوجوب وانْ كان كذلك، الا انه بلحاظ عالم العهدة وما تشتغل به الذمة من التكاليف - وهو ذات الوجوب لا حدّه الاستقلالي أو الضمني - يكون الانحلال تاما، لانَّ ذات الوجوب النفسي المعلوم تعلقه بالاقل أو الاكثر يحرز انطباقه على الاقل على كل تقدير.

(٤٤) حاصله: انَّ علمنا الاجمالي بحسب الحقيقة علم بالجامع بين

جعل الوجوب المطلق للتسعة أو جعل الوجوب للتسعة المقيدة بالجزء العاشر، ومثل هذا العلم الاجمالي لامعنى لدعوى انحلاله الا اذا علمنا تفصيلا باحد طرفيه.

والجواب: ماتقدم من انَّ خصوصية الاطلاق كخصوصية الاستقلالية حدللوجوب بحسب عالم الجعل والتكوين، وهو لايدخل في العهدة، وانما الذي يدخل في العهدة ذات الوجوب، وبلحاظه يكون العلم الاجمالي منحلا، بل بلحاظ ما يدخل في العهدة لاعلم اجمالي اصلا بحسب الحقيقة.

فالتعبير الاصح اَنْ يقال: بانَّ ماهو معلومنا الاجمالي وهو عالم الجعل والتكليف وانْ كان لاانحلال فيه، الا انه ليس بخصوصياته قابلاً للتنجيز والدخول في العهدة لنحتاج الى انحلاله، وما يدخل في العهدة ويتنجز وهو ذات الوجوب يوجد فبه علم تفصيلي بوجوب التسعة وشك بدوي في الزائد، فلايوجد علمان لكي يراد حل احدهما بالآخر كما يصنع في سائر موارد انحلال العلم الاجمالي بالجامع والعلم التفصيلي بالفرد، بل المقام بلحاظ عالم العهدة وهو ذات الوجوب كموارد الدوران بين الاقل والاكثر الانحلاليين الذي ليس فيه الا علم واحد من أول الأمر، وهذا هو المقصود بقوله (ولكن سيظهر مما يلي انَّ دعوى الانحلال غير صحيحة).

(٤٥) فانَّ عنوان سقوط التكليف ليس لازما ولا داخلا في العهدة، وانما المطالب به عقلا اتيان ما تعلق به الامر في الخارج، والمفروض انَّ ما تعلق به الامر منحل الى الاقل الذي جاء به المكلف بحسب الفرض والزائد الذي جرت البراءة عنه، فلايكون مطالبا عقلا من ناحيته.

(٤٦) أو شك في وجوب السورة فتركها حتى ركع، اي دخل في الركن

الذي لايمكن معه التدارك ، فانه ايضا يحصل له نفس العلم الاجمالي، وانما لم يذكر هذا المثال لامكان دعوى جريان قاعدة لاتعاد لتصحيح الصلاة من ناحية الجزء المذكور، فلاتجب الاعادة حتى على تقدير ثبوت الجزئية للسورة واقعاً، فلاينعقد العلم الاجمالي المذكور.

(٤٧) حاصل ما يريده(قده): انَّ المستفاد من دليل حرمة قطع الصلاة ليس باكثر من حرمة قطع الصلاة الصحيحة واقعا وظاهراً، اي مايمكن للمكلف الاكتفاء به في مقام الاجتزاء، وهذا يعني انَّ جريان البراءة عن الشرطية أو الجزئية الزائدة المشكوكة منقح لموضوع حرمة القطع وجريان البراءة عنها، فلايمكن للبراءة عن حرمة القطع اَنْ تعارض البراءة المصححة للصلاة، لكونها في طولها ومترتبة على جريانها.

وان شئت قلت: انه يستحيل ان تكون معارضة مع الاصل المصحح، لانه يلزم من وجودها عدمها، وكل شيُ يلزم من وجوده عدمه يكون محالا، فتتعين للسقوط وانحلال العلم الاجمالي بجريان الاصل المصحح.

(٤٨) اي بقصد اصل المطلوبية الاعم من الوجوبية والاستحبابية، وذلك في الموارد التي ينطبق على الجزء المشكوك على تقدير عدم جزئيته عنوان استحبابي كمطلق الذكر في الصلاة.

(٤٩) اي انَّ العلم الاجمالي المذكور منحل انحلالا حقيقيا بالعلم التفصيلي بكون الاتيان بالسورة بقصد الجزئية زيادة مبطلة والشك البدوي في وجوب الاتيان بها، فتجري البراءة عنه بلامانع.

(٥٠) حاصل المراد: انَّ الفرق بين العنوانين تارة يكون في نفس العنوان كالاحترام والاكرام، فانهما مفهومان متباينان في المفهومية وان كانا متصادقين بنحو العموم المطلق في الخارج لانَّ الاحترام اكرام ايضا، واخرى يكون احدالعنوانين جزء من العنوان الآخر، من قبيل عنواني الانسان والحيوان، أو العالم والفقيه، حيث ان الانسان هوالحيوان الناطق، والفقيه هوالعالم بالفقه.

ففي الحالة الثانية يكون الدوران بين الاقل والاكثر حقيقة بلحاظ ماهو متعلق التكليف ومعروضه وهو العنوان المأمور به، حيث انَّ التكليف ينبسط على تمام اجزاء متعلقه، فيكون العنوان العام مأموراً به على كل حال والشك في انبساط الامر وتعلقه بالجزء الثاني منه الذي هو الفصل المخصص له، فبناءً على انحلال العلم الاجمالي في موارد الدوران المذكور يكون المقام منه ايضا.

واما في الحالة الأولى، فلا إنحلال بلحاظ ماهو متعلق التكليف، نعم هناك انحلال حكمي من ناحية عدم جريان البراءة عن العنوان الاعم صدقا لكي يعارض جريانها عن العنوان الاخص، لان ترك الاعم عصيان على كل حال، فتجري البراءة عن الاخص بلامعارض رغم فعلية العلم الاجمالي وعدم انحلاله، وهو معنى الانحلال الحكمي.

(٥١) وبعبارة اخرى: ضم ترك الاطعام الى ترك العتق يعني ترك الواجب التخييري بكلا شقّيه، وهو مخالفة قطعية كترك الاعم في الدوران بين التعيين والتخيير العقلي، فلامعنى لاجراء البراءة عنه، اذلواريد بها

التأمين عن اصل التكليف المعلوم بالاجمال فالمفروض العلم بحصول مخالفته، وانْ اريد التأمين عن تكليف آخر فلاتكليف غيره بحسب الفرض، وهذا واضح.

(٥٢) مع كون الاتصاف بالملاك فعليا، وهذا هو فرقه عن المبنى الاول، حيث يكون ترك كل واحد منهما شرطا في اتصاف الآخر بالملاك ايضا لا لمجرد الاستيفاء.

(٥٣) حيث ذكر الميرزا (قده): انَّ الشبهة الموضوعية للواجب الضمني انما تتصور في خصوص الموارد التي يكون للواجب متعلق وقيد خارجي، كما في مثال حرمة لبس مالايؤكل في الصلاة، وامّا اذا لم يكن للواجب قيد- كما في القراءة الواجبة- فلا يعقل تصوير الشبهة الموضوعية فيه، اذ لا موضوع ولا متعلق للواجب، واما نفس ماتعلق به الوجوب، فالشك فيه شك في الامتثال لا في موضوع التكليف.

والجواب: معقولية ذلك بلحاظ حالات المكلف وقيود التكليف، كما اذا كانت القراءة واجبة على غيرالمريض فقط فشك المكلف في انه مريض ام لا، وهو شبهة موضوعية لأصل التكليف.

(٥٤) لانَّ حالة النسيان اصبح قيداً للواجب لا الوجوب، فالوجوب المتعلق بجامع الصلاة التامة أو الناقصة في حال النسيان فعلي على كل مكلف، والناسي ايضا متوجه الى هذا الخطاب ويعلم بفعليته في حقه، غاية الامر يكون نسيانه بلحاظ ما يأتي به من الواجب خارجا، حيث يتصور أنه قد اتى بالجامع ضمن الفرد الكامل، لتصوره انه متذكر، مع انه

قدجاء بالجامع ضمن الفرد الناقص ولا محذور فيه.

فالحاصل: الاشكال انما نشأ من تصور انَّ هناك خطابا مستقلاً للناسي يكون النسيان قيداً فيه فلايعقل إلتفات الناسي اليه وتحرّكه منه، وقد عرفت أنه لا موجب لذلك.

(٥٥) و اما الإستصحاب فأركانه مفترضة بطبعها، لانَّ النجاسة الحاصلة حادثة على كل حال، فتكون مسبوقة بالعدم قبل الصلاة على كل تقدير.

(٥٦) اذ بعد وضوح اركان الاستصحاب ومركوزية كبراه لم تكن حاجة الى مثل هذا التكرار وبالعبارات المذكورة لولا اَنْ يراد بذلك الاشارة الى مطلب آخر لوتم لعله يصرف ظهور الرواية عن الاستصحاب الى قاعدة اخرى.

(٥٧) فتكون هناك مخالفة لظهورين.

احدهما: ظهور الفقرة في ارادة يقين وشك مفروغ عن فعليتها، بينما على هذاالتفسير يكون النظر الى يقين غير موجود، بل يراد ايجاده من باب حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ.

وثانيهما:- ظهور الفقرة في اسناد النقض الى اليقين اذا مالم يعمل بذلك، وهذا ايضا لاينسجم مع الاحتمال المذكور، فانه اذا لم يأت بركعة الاحتياط يكون قد نقض حكم العقل بالاشتغال لا اليقين بالفراغ الذي هو موضوع حكم العقل.

(٥٨) حيث انها حكم شرعي ظاهري موضوعه نفس الشك في اتيان الرابعة سواء كان قدجاء بها واقعا ام لا، فلا معنى لجريان الاستصحاب بلحاظه.

(٥٩) حاصل الاشكال: هوالعلم اجمالا إما بوجود خلل وعدم جدِّية كبرى (لاتنقض اليقين بالشك) المبينة في الصحيحة أو في تطبيق ذلك في مورد الشك في الركعات لعدم كونه مصداقا حقيقيا لتلك الكبرى، ومع هذا العلم الاجمالي يقع التعارض لامحالة بين اصالة الجدّ في الكبرى واصالة الجدّ في التطبيق.

وحاصل الجواب: انَّ اصالة الجدّ في التطبيق تجري بعد فرض الكبرى وجدّيته لامستقلا عنها، ومعه يكون عدم جدِّية التطبيق في المقام لكبرى الاستصحاب معلوما تفصيلاً، وجدِّية كبرى اخرى غير مذكورة على المورد لااثر لها لكي تجري اصالة الجدّ بلحاظه طالما لاتحرز تلك الكبرى، وهذا واضح.

(٦٠) حيث يكون من موارد العلم الاجمالي بتحقق كل من الحالتين ولكن لايدرى المتقدم منهما من المتأخر، فهو كمايعلم اجمالها بانه في احدى الركعتين كان في الرابعة كذلك يعلم اجمالاً بانه في احداهما لم يكن في الرابعة، فيكون كل منهما مورداً لليقين الاجمالي. وقد ذكر نفس هذا الكلام في مسألة يوم الشك من اول الشهر، حيث يذكر هناك وجه لاثبات اول الشهر حاصله: أنه يعلم بتحققه اما في اليوم الثلاثين أو في هذا اليوم الذي هو الواحد والثلاثون، فيستصحب بقاؤه اليه، الا انه معارض باستصحاب عدم اول الشهر المعلوم في احد اليومين ايضا.

(٦١) اي لا محذور عقلي في حجّية اللازم العقلي للاصل العملي، وانما لامقتضي له ولا اطلاق لدليل حجية الاصل العملي بلحاظ اللوازم، فلو فرض توقف تطبيق الاستصحاب في مورد الرواية على افتراض ذلك بحيث لولاه لزم لغوية الدليل في مورده كان ذلك بنفسه دليلاً على الاثبات المذكور.

(٦٢) حاصله: انَّ قواعد الجمع العرفي ليست احكاماً للامارات في قبال الاصول، وانما هي احكام في خصوص باب الظهورات والدلالات الموجودة في الكلام الصادر عن متكلم واحد، ولهذا لاتجري قواعد الجمع العرفي بالتخصيص او غيره في البينتين المتعارضتين وان كانت احداهما اخص من الثانية، لانهما ليستا من متكلم واحد. وبناء عليه سواء كانت حجية الاستصحاب من باب الامارية وكاشفية الحالة السابقة، أو من باب الاصلية ومجرد التعبد بالبقاء ظاهراً فلابد من ملاحظة النسبة بين دليل حجيته ودليل حجية سائر الامارات أو الاصول في مورده، لانهما الكلامان الصادران من متكلم واحد وهو الشارع الاقدس.

(٦٣)اي انّ الملاك في عدم جريان استصحاب الفرد المردد اثباتي لاثبوتي، اذ يعقل التعبد شرعا ببقاء الفرد الواقعي المردد مع احتمال انطباقه على ما قطعنا بخروجه، بان يُعبِّدنا الشارع بالغاء هذا الاحتمال، الا انّ ظاهر دليل التعبد الاستصحابي انَّ موضوعه الشك في البقاء لاالشك في كونه المعلوم انتقاضه أو بقاؤه.

(٦٤) حاصله: انا حتى اذا قلنا بمسلك المحقق العراقي(قده) من تعلق العلم الاجمالي بالواقع المردد، الا انَّ هذا المسلك يعترف على كل حال بانحفاظ الشك في كل من الطرفين في نفسه واجتماعه مع العلم الاجمالي، بحيث يصح جعل الحكم الظاهري فيه من هذه الناحية ويكون مشمولاً لعنوان الشك المأخوذ في موضوع الاحكام الظاهرية لولا منجزية العلم الاجمالي، ودليل الاستصحاب يدلنا على انَّ كل شك اجتمع في مورد مع اليقين السابق لا يعتنى به.

و دعوى: انَّ دليل الاستصحاب انما ينهى عن نقض اليقين السابق بالشك لا باليقين، وهنا وانْ كان الشك في كل من الفردين الا انه بناءً على تعلق العلم الاجمالي بالواقع المردد يحتمل وجود اليقين فيه ايضاً فيكون من نقض اليقين باليقين.

مدفوعة: بانه يكفي صدق الشك الفعلي في جريان الاستصحاب، لانَّ مفاد دليل الاستصحاب هوالتعبد ببقاء اليقين السابق وعدم ارتفاعه في مورد الشك، وليس المقصود منه نفي انتقاضه بسبب الشك بحيث لابدَّ وأنْ يكون الشك بعنوانه ناقضا، فانَّ هذا لازمه انه لوكان النقض بغيره في مورد الشك كالقرعة والاستخارة فلابأس به وهو واضح العدم، فالحاصل: يكفي فعلية صدق الشك في كل من الطرفين في موارد العلم الاجمالي حتى على مسلك المحقق العراقي(قده) لجريان الاستصحاب وتمامية اركانه فيه.

(٦٥) اي لاموضوعيته للحكم كما في موارد القطع الموضوعي، فانَّ الجري العملي الذي يكون بلحاظه النقض العملي اثباتا ونفيا في موارد القطع الموضوعي ليس لهذا القطع، بل للقطع بالحكم المرتب على القطع

الموضوعي كما هو واضح، وهذا يعني عدم اطلاق الدليل لمورد لا يترتب على المستصحب اثر عملي لعدم صدق النقض العملي فيه وان كان يترتب على نفس الاستصحاب أثر لوكان حجة بناء على قيامه مقام القطع الموضوعي.

(٦٦) اي انَّ التعبد في مرحلة الامتثال كالتعبد في مرحلة فعلية الحكم ينتهي الى التنجيز أو التعذير للمكلف في قبال اغراض الشارع وملاكاته بلافرق بينهما من هذه الناحية، كماتقدم شرحه عند شرح حقيقة الحكم الظاهري وروحه.

(٦٧) اي إتّصاف الماء الموجود في الحوض بكونه كراً الذي هو موضوع ترتب الاثر وهو طهارة المغسول به لازم عقلي لبقاء الكر في الحوض الذي هو المستصحب، فيكون من الاصل المثبت.

(٦٨) وهذه مسالك ثلاثة في تحديد مفاد ادلة الاستصحاب والعناية التعبدية المفترضة فيها، والاول والثاني منها حكمان وضعيان هوالتعبد بالبقاء للمتيقن أو لنفس اليقين، بينما الثالث مدلول تكليفي هوالنهي عن النقض العملي لليقين بالشك، وتختلف النكات والخصوصيات المترتبة على كل مسلك من هذه المسالك كما اشير الى بعضها.

(٦٩) سواء كان حكما عقليا موضوعه الاستصحاب كحكم العقل بالمنجزية، أو حكما شرعيا ملازما عقلا لنفس الاستصحاب وجريانه لا للمستصحب، كما اذا فرضنا الملازمة بين ابعاض الماء الواحد في الطهارة

والنجاسة حتى ظاهراً، وتممّنا الماء القليل الطاهر كرا بماء آخر متنجس، فيجري استصحاب الطهارة في القليل المتمم كراً ونثبت به طهارة تمام الكر فيعارض استصحاب النجاسة في بعضه الآخر مثلا.

(٧٠) فانَّ المنجز وما يدخل في عهدة المكلف هوالحكم التكليفي للمولى لا السببية بين الغليان والحرمة التي هي حكم وضعي، فانَّ الاحكام الوضعية كالجزئية والشرطية والسببية احكام عقلية انتزاعية ولاتدخل في العهدة، بل هي منتزعة عما يجعله الشارع ويدخل في العهدة، ولهذا منعنا عما قاله صاحب الكفاية (قده) من جريان البراءة عن الجزئية والشرطية في مبحث الاقل والاكثر فراجع.

(٧١) فتكون القضية الشرطية المجعولة على العنب بنفسها الحكم والمجعول الشرعي كأي حكم تكليفي أو وضعي يجعله الشارع على موضوع معين، فيشمله اطلاق دليل الاستصحاب، وليس هذا من قبيل السببية العقلية المنتزعة من الجعل الشرعي للحرمة على العنب المغلي.

(٧٢) اي انّ هذا الاعتراض لايتم بناء على مسلك جعل الحكم المماثل، حيث يكون جعل حكم مماثل للقضية المشروطة وهي في مثال الزبيب (اذا غلى حرم) كحكم شرعي ظاهري مستلزما عقلا لفعلية تلك الحرمة الظاهرية عند تحقق الغليان في الزبيب لأنّه من لزوم نفس الجعل الاستصحابي الظاهري للقضية الشرطية لا للمستصحب.

(٧٣) لانَّ المفروض احتمال إلغاء اصل الجعل الذي هو مفاد الدليل

لاتقييد اطلاقه لينفي بذلك. وبعبارة اخرى: الاطلاق أو غيره من انحاء دلالات الكلام يكشف عن المراد وينفي اخذ قيدٍ أو غير ذلك مما هوخلاف الظاهر فيه، وامّا احتمال إلغاء الشارع للمراد ورجوعه عنه الذي هوالمعنى الاول للنسخ فهذا وراء مرحلة الكلام والدلالة، ولا معنى لنفيه بظهورات الكلام. وهذا بخلاف المعنى الثاني للنسخ، فانه يرجع الى اخذ قيد- ولو زماني- في المراد من اول الامر، فيكون منفياً بالاطلاق الازماني في الخطاب.

(٧٤) وهو استصحاب عدم فعلية ذلك التكليف الثابت في حقهم قبل بلوغهم مثلا أو اي شرط آخر من شرائط ذلك التكليف.

(٧٥) حيث يعلم بحدوث حصة على كل حال وانْ كان كل من الحصتين والفردين مشكوك الحدوث، والحاصل اذا كان الموضوع للاستصحاب الحدوث للمستصحب واقعاً وهو الحصة في المقام فهو محفوظ في موارد العلم الاجمالي، واما اذا كان الموضوع اليقين بحدوث ماهو موضوع الحكم وهو الحصة، فالحصة كالفرد مردد بين مصداقين لايقين بلحاظ شئ منهما، فحال الحصة تماما كحال الفرد.

(٧٦) بخلاف الفرد الطويل، فانّه باعتباره مشكوك الحدوث يكون وجوده بقاءً مشكوكا ايضا وانْ كان لاشك في بقائه على تقدير حدوثه.

(٧٧) الفرق بين العدمين النعتي والمحمولي هو الفرق بين مفاد القضية المعدولة والقضية السالبة المحصلة، فالمعدولة كقولك (المرأة غير قرشية)،

والمحصلة كقولك (ليست المرأة قرشية)، والتي يكون صدقها اعم من صدق موضوعها، لانها تصدق حتى في فرض انتفاء الموضوع وتسمى بالسالبة بانتفاء الموضوع وهي ثابتة وصادقة منذالأزل، وهذا بخلاف المعدولة، فانها لاتصدق الا مع فرض وجود موضوعها، لان العدم اخذ فيها مضافا الى الموضوع ومقيداً به، وهذا التقيد بنفسه ربط واضافة وجودية لاتتحقق قبل تحقق الموضوع خارجاً فلاحالة سابقة أزلية له.

(٧٨) اي يكون من استصحاب الفرد المردد الذي تقدم عدم جريانه، لانّ مصب الحكم بقاءً وجود الجزء في واقع عمود الزمان لا في عنوان زمان الملاقاة، وبلحاظ واقع عمودالزمان يعلم بارتفاعه عندالزوال ولا شك فيه.

(٧٩) لانَّ العلم الاجمالي لايتعلق بالواقع بل بالجامع، فالانفصال لذات المعلوم لا للمعلوم بما هومعلوم ليلزم انفصال زمان اليقين عن الشك.

(٨٠) حاصل الجواب: انا اذا اخذنا عدم الكرّية المقيدة بالملاقاة بنحو التركيب لم يجر الاستصحاب من ناحية الاثبات، لانَّ احراز المقيَّد باستصحاب احد جزئيه من الاصل المثبت وهو خارج عن الفرض، واذا اخذنا عدم الكريّة في زمان الملاقاة بنحو التركيب والظرفية كان زمان اليقين به متصلا بزمان الشك لامحالة، ومجرد عدم ترتب الاثر على عدم الكريَّة قبل زمان الملاقاة لايضر بجريان الاستصحاب كما هوواضح.

(٨١) اي لافرق بين ظهورات الكلام و ظهورات الحال كالاطلاقات المقامية، بل الدلالات الحكمية ايضا بناء على ماهو التحقيق ترجع الى

دلالة الحال التصديقية على نفي القيد من دون دال تصوري لفظي عليه.

(٨٢) وفرقه عن الاول انَّ المعلق عليه هو العدم بالفعل هنا لا العدم في نفسه وبقطع النظر عن فعلية الآخر، وان شئتم قلتم: انَّ المعلق عليه هنا هو عدم الآخر بنحو القضية الفعلية، وهناك عدم الآخر بنحو القضية الشرطية اللولائية الصادقة حتى مع عدم صدق طرفيها، وهذا هو سر امكان الاول واستحالة الثالث، لانه يؤدي الى توقف كل من الحكمين على عدم الآخر بالفعل، الذي يعني مانعية كل منهما عن الآخر، وقد تقدم استحالة ذلك في مبحث الضد لاستلزامه الدور ومن هنا يقع التنافي والتكاذب بين الدليلين الظاهرين في ذلك.

(٨٣) كالظهورات الحالية.

(٨٤) كالائمة(ع) المفصحين جميعاً عن الشارع الاقدس، وهم جهة واحدة رغم تعددهم.

(٨٥) حاصله: انَّ بيان القيد في المطلق الشمولي على تقدير وجوده ثبوتا اكثر اهمية ولزوما من بيان القيد في البدلي لما يتضمنه الشمولي من الانحلال الى احكام عديدة بخلاف البدلي.

(٨٦) كما تقدم انَّ القدرة الشرعية ليست مأخوذة في الخطابات الشرعية حتى لوقيل باخذ القدرة العقلية فيها.

(٨٧) حاصله: انَّ المفروض الفراغ عن المنافاة بين البدلي والشمولي، اما للامتناع كما هوالصحيح في مثل اكرم فقيراً ويحرم اكرام الفاسق، فيكون اكرام الفاسق الفقير مورداً للاجتماع مع وحدة العنوان المتعلق به الامر والنهي بلحاظ الجزء المشترك وهو الاكرام، او لفرض الشمولي سلبا لمدلول البدلي كما اذا قال ليس اكرام الفاسق واجبا.

واما ما استدركه (قده) بقوله(اللهم الا آنْ يقال... الخ) فلا يمكن المساعدة عليه، لانَّ لازمه عدم امكان التمسك باطلاق الادلة البدلية لنفي مانعية أية خصوصية احتمل مانعيتها في مورد، بحيث يحتاج في مقام نفيها الى التمسك بدليل آخر ولو الاصل العملي في الرتبة السابقة، مع وضوح انَّ الاطلاق البدلي بنفسه يكون مرجعا فقهيا لنفي ذلك.

(٨٨) حيث انه نوعا يوجد في موارد الخبر والظهور أصل من الاصول العملية، فيكون تخصيص حجيتها بخصوص موارد عدم جريان اصل شرعي بحكم الغائها بخلاف العكس، وهو نحو من الاخصية.

(٨٩) اي انّ السببية الثبوتية كأنّها تصبح نكتة للسببية الاثباتية ايضا بحسب نظر العرف، فيقدم الاطلاق في دليل الاصل السببي على اطلاق دليل الاصل المسببي.

(٩٠) حيث انَّ حجية كل منهما علىٰ تقدير صدق الآخر ساقطة يقينا، واما حجيته المشروطة بكذب الآخر- اذا كان يحتمل كذبهما معا- مانع من ثبوتها فتكون ثابتة، لانَّ الضرورات تقدر بقدرها، فلا وجه لرفع اليد عن

اطلاق دليل الحجية لكل واحد من المتعارضين بنحو مشروط، وهذا نظير ماتقدم في بحث لزوم الموافقة القطعية من شبهة جريان الاصل المؤمن في كل من الطرفين بنحو مشروط، فراجع وتأمل.

(٩١) اي لا اشكال في انَّ كلاً من الظهورين يكون طرفا من اطراف المعارضة لكونه ظنيا، وانما الكلام في طرفيّة السندين الظنيين ودخولهما في المعارضة، والصحيح هو الدخول في المعارضة، اذا لامعنى لحجية السند والتعبد بصدور ظهور لابد من رفع اليد عنه وسقوطه عن الحجية، بل حجية السند مربوطة بالدلالة، وحقيقتها التعبّد بالمفاد المنقول بذلك السند، فاذا فرض التنافي بين مفادي الظهورين كان التعبّد بسنديهما معا غير معقول، وهو معنى سريان التعارض الى السندين.

(٩٢) لانَّ العلم الاجمالي بالكذب ناتج عن التكاذب بين الخبرين لامن جهة خصوصية وميزة لاحدهما، والا كان من اشتباه الحجة باللاحجة لامن التعارض، وعليه فلوكان كلاهما كاذبين كانت نسبة العلم الاجمالي والمعلوم الاجمالي اليهما على حد واحد.

(٩٣) وبعبارة اخرى: هذه المجموعة تدل على انتفاء صدور ما يخالف للقرآن عنهم، فتكون منافية مع نقل الراوي واخباره لا مخصصة لدليل حجية خبرالثقة بغير هذاالخبر، وهذا يعني انه يقع التعارض بين الخبر الناقل للحديث المخالف مع هذه المجموعة، فلابد من ملاحظة النسبة أو العلاج بينهما.

(٩٤) وهناك احتمال رابع يمكن أنْ يكون هوالمقصود من الجواب الاول، وهو استظهار المخالفة المستقرة من عنوان المخالفة الوارد في الروايات، بدعوى: انَّ المخالفة على نحو القرينية والحكومة ليست مخالفة عرفا، بخلاف المعارضة المستقرة ولو فرض عدم حجية اطلاق الآية لمحذور آخر كالعلم الاجمالي، وبناءً على هذا يتم الجواب الاول دون الثاني.

ووجه إستظهار الاحتمال الاوسط، دعوى: ظهور هذه الروايات في اعتبار الروايات الصادرة عنهم حجة، حيث لا يكون في قبالها ظهور حجة من القرآن الكريم بقطع النظر عنها، فليس المهم مجرد المخالفة مع ظهور قرآني ولولم يكن حجة في نفسه- الاحتمال الاول- لان النظر فيها الى الكتاب بما هوحجة ودليل لابما هو لفظ قرآني، كما انه ليس الميزان ملاحظة الدلالة القرآنية الواجدة لمقتضى الحجية حتى بعد ورود الخبر المخالف- الاحتمال الثالث- لانَّ هذا خلاف لسان معياريّة الدلالة القرآنية ومرجعيتها في مقام تشخيص ماهو صادر عنهم وما ليس بصادر عنهم من الروايات.

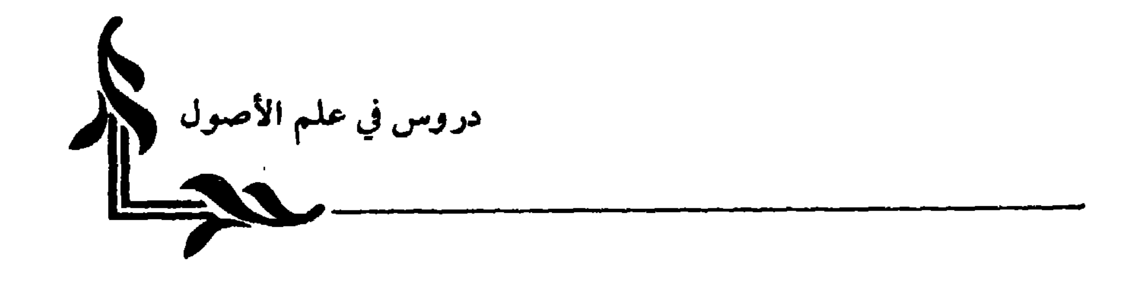
(٩٥) اي انَّ الحجية التخييرية إنْ أُريد بها حجية الجامع نظير مايقال في الوجوب التخييري المتعلق بالجامع، فالحجية لايعقل تعلّقها بالجامع لا بنحو مطلق الوجود ولا بنحو صرف الوجود، لان الاول يلزم منه حجية كلا المتعارضين وهو محال، والثاني غير معقول في نفسه، لان الجامع بين الاخبارين ليس خبراً له مدلول وكشف عن شيء، نعم الجامع بين مدلولي الخبرين مدلول ولكنه مدلول التزامي تقدم الحديث عنه وليس موضوعا للحجية.

(٩٦) اي يستكشف من نفس دليل الحجية بالالتزام وجوب الالتزام

باحدهما وهو حكم ظاهري طريقي، لوضوح عدم كونه واجبا نفسيا من الواجبات، وانما روحه يرجع الى الاهتمام وتنجيز مفاد احدالخبرين في المورد.

(٩٧) حاصل هذه القرينة: انَّ النظر لوكان الى ترجيح احدى الروايتين على الاخرى سنداً بالصفات كان ينبغي أنْ تلاحظ الصفات المذكورة في الراوي للحديث الذي هو الراوي المباشر عن المعصوم أو مجموع السند۔ اذا كان مع واسطة۔ لانَّ هذا هومقتضى الصناعة وهو المعمول به في الفقه، فلوكان اول سلسلة السند لاحدى الروايتين اعدل من الآخر الا انَّ حال الراويين المباشرين فيها على العكس، كان اللازم تقديم رواية المباشر الأعدل، لانَّ الراوي الاول الناقل عنه وانْ كان مفضولا بالنسبة للناقل عن المباشر غير الأعدل، الا انه بنقله للرواية عن الاعدل يكون مخبراً عن اختلال شرط الحجية لرواية الراوي المباشر المفضول، لانه يخبر عن وجود رواية معارضة معها متقدمة عليها في الحجية، فيدل على ارتفاع موضوع الحجية الفعلية في المروي من قبل الناقل الآخر، فيكون حاكما على نقل الناقل الآخر لا معارضاً معه.

(٩٨) واما اذا كان التخيير في المسألة الفقهية جرى استصحاب التخيير بأعتباره بنفسه حكماً فرعياً ثابتاً حدوثا من دون تعليق على الالتزام بأحدهما كما هو واضح.


دروس في علم الأصول

دروس في

عِلم الأصُول

مع ملاحق توضيحية

السيّد محمّد باقر الصّدر

الحلقة الثالثة

الجزء الثاني

دار التعارف للمطبوعات
بيروت - لبنان

كتاب دراسي في علم اصول الفقه
أعدَّ لطلبة المرحلة الثالثة من دراسة هذا العلم

١٤١٠هـ - ١٩٨٩م

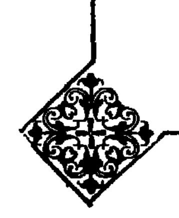
الحلقة الثالثة

٢

الأصول العملية

١ ـ التمهيد .
٢ ـ الوظيفة العملية عند الشك .
٣ ـ الاستصحاب .

التمهيد



الاصول العملية

١

١ ـ خصائص الاصول العملية .
٢ ـ الاصول العملية الشرعية والعقلية .
٣ ـ الاصول التنزيلية والمحرزة .
٤ ـ مورد جريان الاصول .

خصائص الاصول العملية :

عرفنا فيما تقدم ان الاصول العملية نوع من الاحكام الظاهرية الطريقية المجعولة بداعي تنجيز الاحكام الشرعية او التعذير عنها وهو نوع متميز عن الاحكام الظاهرية في باب الامارات وقد ميز بينهما بعدة وجوه :

الاول : ـ ان الفرق بينهما ينشأ من اختلافهما في سنخ المجعول في دليل حجية الامارة ودليل الأصل ، فالمجعول في الأول الطريقية مثلا وفي الثاني الوظيفة العملية او التنزيل منزلة اليقين بلحاظ الجري العملي بدون تضمن لجعل الطريقية ، وقد تقدم الكلام عن ذلك[1] ومر بنا ان هذا ليس هو الفرق الحقيقي . وحاصل فذلكة الموقف انه لم يرد عنوانا (الامارة) و (الاصل) في دليل ليتكلم عن تمييز احدهما عن الآخر بأي نحو اتفق ، وانما نعبر بالامارة عن تلك الحجة التي لها آثارها المعهودة بما فيها اثباتها للاحكام الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية لمؤداها ، ونعبر بالاصل عن ذلك الحكم الظاهري الذي ليس له تلك الآثار ، وقد عرفنا سابقاً ان مجرد كون المجعول في دليل الحجية الطريقية لا يفي باثبات تلك الآثار للامارة .

الثاني :ـ ان الفرق بينهما ينشأ من أخذ الشك موضوعاً للاصل العملي وعدم اخذه كذلك في موضوع الحجية المجعولة للامارة وهذا الفرق مضافاً الى انه لا يفي بالمقصود[٢] غير معقول في نفسه لان الحجية حكم ظاهري فان لم يكن الشك مأخوذاً في موضوعها عند جعلها لزم اطلاقها لحالة العلم وجعل الامارة حجة على العالم غير معقول. ومن هنا قيل بان الشك مأخوذ في حجية الامارة مورداً، لا موضوعاً غير اننا لا نتعقل بحسب عالم الجعل ومقام الثبوت نحوين من الأخذ.

الثالث : ـ ان الفرق بينهما ينشأ من ناحية اخذ الشك في لسان دليل الاصل وعدم اخذه في لسان دليل حجية الامارة بعد الفراغ عن كونه مأخوذاً في موضوعهما ثبوتاً معاً . وهذا الفرق لا يفي ايضاً بالمقصود ، نعم قد يثمر في تقديم دليل الامارة على دليل الاصل بالحكومة[٣]. هذا مضافاً الى كونه اتفاقياً فقد يتفق اخذ عدم العلم في موضوع دليل الحجية كما لو بني على ثبوت حجية الخبر بقوله تعالى : ﴿ **فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ** ﴾ فهل يقال بان الخبر يكون اصلا حينئذ ؟

الرابع : ـ ما حققناه في الجزء السابق من ان الاصل العملي حكم ظاهري لوحظت فيه اهمية المحتمل عند التزاحم بين الملاكات الواقعية في مقام الحفظ التشريعي عند الاختلاط والاشتباه . بينما لوحظت في ادلة الحجية الاهمية الناشئة من قوة الاحتمال محضاً، وقد عرفنا سابقاً ان هذه النكتة تفي بتفسير ما تتميز به الامارة على الاصل من حجية مثبتاتها. .

الاصول العملية الشرعية والعقلية :

وتنقسم الاصول العملية الى شرعية وعقلية. فالشرعية: هي ما كنا نقصده آنفاً ومردُّها الى احكام ظاهرية شرعية نشأت من ملاحظة اهمية المحتمل. والعقلية: وظائف عملية عقلية ومردها في الحقيقة الى حق الطاعة

اثباتاً ونفياً، فحكم العقل مثلا بان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، مرجعه الى ان حق الطاعة للمولى الذي يستقل به العقل انما هو حق الطاعة القطعية فلا تفي الطاعة الاحتمالية بحق المولى، وحكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ على مسلك المشهور ـ مرجعه الى تحديد دائرة حق الطاعة في التكاليف المعلومة خاصة، بينما يرجع حكم العقل بمنجزية التكاليف المحتملة عندنا الى توسعة دائرة حق الطاعة وهكذا.

وللقسمين مميزات يمكن ذكر جملة منها فيما يلي :

اولاً : ـ ان الاصول العملية الشرعية احكام شرعية، والاصول العملية العقلية ترجع الى مدركات العقل العملي فيما يرتبط بحق الطاعة .

ثانياً : ـ انه ليس من الضروري ان يوجد اصل عملي شرعي في كل مورد وانما هو تابع لدليله فقد يوكل الشارع امر تحديد الوظيفة العملية للشاك الى عقله العملي، وهذا خلافاً للاصل العملي العقلي فانه لا بد من افتراضه بوجه في كل واقعة من وقائع الشك في حد نفسها .

ثالثاً :ـ ان الاصول العملية العقلية قد ترد الى اصلين لان العقل ان ادرك شمول حق الطاعة للواقعة المشكوكة، حكم باصالة الاشتغال، وان ادرك عدم الشمول، حكم بالبراءة. ولكن قد يفرض اصل عملي عقلي ثالث وهو اصالة التخيير في موارد دوران الامر بين المحذورين. وقد يعترض على افتراض هذا الاصل بان التخيير ان اريد به دخول التكليف في العهدة واشتغال الذمة ولكن على وجه التخيير فهو غير معقول لان الجامع بين الفعل والترك في موارد الدوران بين المحذورين ضروري الوقوع، وان اريد به انه لا يلزم المكلف عقلا بفعل ولا ترك ولا يدخل شيء في عهدته فهذا عين البراءة وسيأتي تفصيل الكلام حول ذلك في بحث دوران الامر بين المحذورين ان شاء الله تعالى .

واما الاصول العملية الشرعية فلا حصر عقلي لها في البراءة او الاشتغال بل هي تابعة لطريقة جعلها فقد تكون استصحاباً مثلا .

رابعاً : ـ ان الاصول العملية العقلية لا يعقل التعارض بينها لا ثبوتاً كما هو واضح ولا اثباتاً لان مقام اثباتها هو عين ادراك العقل لها ولا تناقض بين ادراكين عقليين. واما الاصول العملية الشرعية فيعقل التعارض بينها اثباتاً بحسب لسان ادلتها ولا بد من علاج ذلك وفقاً لقواعد باب التعارض بين الادلة .

خامساً : ـ انه لا يعقل التصادم بين الاصول العملية الشرعية والاصول العملية العقلية، فاذا كانا مختلفين في التنجيز والتعذير، فان كان الاصل العملي العقلي معلقاً على عدم ورود اصل عملي شرعي على الخلاف، كان هذا وارداً، والا امتنع ثبوت الاصل العملي الشرعي في مورده.

الاصول التنزيلية والمحرزة : **. ——————————

الاصول العملية الشرعية تارة تكون مجرد وظائف عملية بلسان انشاء حكم تكليفي ترخيصي او الزامي بدون نظر بوجه الى الاحكام الواقعية، وهذه اصول عملية بحتة. . واخرى تبذل فيها عناية اضافية اذ تطعم بالنظر الى الاحكام الواقعية، وهذه العناية يمكن تصويرها بوجهين:

احدهما : ـ ان يجعل الحكم الظاهري بلسان تنزيله منزلة الحكم الواقعي كما قد يقال في اصالة الحل واصالة الطهارة ، إذ يستظهر ان قوله (كل شيء لك حلال) او (كل شيء لك طاهر حتى تعلم) . . . يتكفل تنزيل مشكوك الحلية ومشكوك الطهارة منزلة الحلال الواقعي ومنزلة الطاهر الواقعي ، خلافاً لمن يقول : ان دليل هذين الاصلين ليس ناظراً الى الواقع بل ينشيء بنفسه حلية او طهارة بصورة مستقلة .

ويسمى الاصل في حالة بذل هذه العناية التنزيلية بالاصل التنزيلي، وقد تترتب على هذه التنزيلية فوائد، فمثلا إذا قيل بان اصل الاباحة تنزيلي ترتب عليه حين تطبيقه على الحيوان مثلا طهارة مدفوعة ظاهراً لانها مترتبة على

الحلية الواقعية وهي ثابتة تنزيلا فكذلك حكمها، واما اذا قيل بان اصل الاباحة ليس تنزيلياً بل انشاء لحلية مستقلة فلا يمكن ان ننقح بها طهارة المدفوع وهكذا.

والآخر : ـ ان ينزل الاصل او الاحتمال المقوم[٥] له منزلة اليقين بانتجعل الطريقية في مورد الاصل، كما ادعي ذلك في الاستصحاب من قبل المحقق النائيني والسيد الاستاذ على فرق بينهما، حيث ان الاول اختار: ان المجعول هو العلم بلحاظ مرحلة الجري العملي فقط، والثاني اختار: ان المجعول هو العلم بلحاظ الكاشفية، فلم يبق على مسلك جعل الطريقية فرق بين الاستحصاب والامارات في المجعول على رأي السيد الاستاذ.

ويسمى الاصل في حالة بذل هذه العناية بالاصل المحرز وهذه المحرزية قد يترتب عليها بعض الفوائد في تقديم الاصل المحرز على غيره باعتباره علماً وحاكماً على دليل الاصل العملي البحث على ما يأتي في محله ان شاء الله تعالى .

وهناك معنى آخر للاصول العملية المحرزة ينسجم مع طريقتنا في التمييز بين الامارات والاصول، وهو انه كلما لوحظ في جعل الحكم الظاهري ثبوتاً اهمية المحتمل فهو اصل عملي فان لوحظ منضماً اليه قوة الاحتمال ايضاً هو اصل عملي محرز كما في قاعدة الفراغ[٦] والا فلا. والمحرزية بهذا المعنى في قاعدة الفراغ لا تجعلها حجة في مثبتاتها الا ان استظهارها من دليل القاعدة يترتب عليه بعض الآثار ايضاً من قبيل عدم شمول دليل القاعدة لموارد انعدام الامارية والكشف نهائياً. ومن هنا يقال بعدم جريان قاعدة الفراغ في موارد العلم بعدم التذكر حين العمل.

مورد جريان الاصول العملية : **

لا شك في جريان الاصول العملية الشرعية عند الشك في الحكم

التكليفي الواقعي لتنجيزه كما في اصالة الاحتياط او للتعذير عنه كما في اصالة البراءة، ولكن قد يشك في التكليف الواقعي ويشك في قيام الحجة الشرعية عليه بنحو الشبهة الموضوعية - كالشك في صدور الحديث - او بنحو الشبهة الحكمية - كالشك في حجية الامارة المعلوم وجودها - فهل يوجد في هذه الحالة موردان للأصل العملي فنجري البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك ونجري براءة اخرى عن الحجية اي الحكم الظاهري المشكوك. . او تكفي البراءة الاولى ؟. وبكلمة اخرى ان الاصول العملية هل يختص موردها بالشك في الاحكام الواقعية او يشمل مورد الشك في الاحكام الظاهرية نفسها ؟.

قد يقال بأننا في المثال المذكور نحتاج الى براءتين اذ يوجد احتمالان صالحان للتنجيز فنحتاج الى مؤمن عن كل منهما، احدهما : احتمال التكليف الواقعي ولنسمه بالاحتمال البسيط ، والآخر : احتمال قيام الحجة عليه، وحيث ان الحجية معناها ابراز شدة اهتمام المولى بالتكليف الواقعي المشكوك كما عرفنا سابقاً عند البحث في حقيقة الاحكام الظاهرية. . فاحتمال الحجة على الواقع المشكوك يعني احتمال تكليف واقعي متعلق لاهتمام المولى الشديد وعدم رضائه بتفويته ، ولنسم هذا بالاحتمال المركب. وعليه فالبراءة عن الاحتمال البسيط لا تكفي بل لا بد من التأمين من ناحية الاحتمال المركب ايضاً ببراءة ثانية .

وقد يعترض على ذلك بان الاحكام الظاهرية كما تقدم في الجزء السابق متنافية بوجوداتها الواقعية، فاذا جرت البراءة عن الحجية المشكوكة وفرض انها كانت ثابتة يلزم اجتماع حكمين ظاهريين متنافيين.

وجواب الاعتراض : ان البراءة هنا نسبتها الى الحجية المشكوكة نسبة الحكم الظاهري الى الحكم الواقعي لانها مترتبة على الشك فيها، فكما لا منافاة بين الحكم الظاهري والواقعي كذلك لا منافاة بين حكمين ظاهريين طوليين من هذا القبيل، وما تقدم سابقاً من التنافي بين الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية ينبغي ان يفهم في حدود الاحكام الظاهرية العرضية اي

التي يكون الموضوع فيها نحو واحد من الشك. ٧

وقد يعترض على اجراء براءة ثانية بانها لغو إذ بدون اجراء البراءة عن نفس الحكم الواقعي المشكوك لا تنفع البراءة المؤمنة عن الحجية المشكوكة ومع اجرائها لا حاجة الى البراءة الثانية إذ لا يحتمل العقاب الا من ناحية التكليف الواقعي وقد أمن عنه .

والجواب على ذلك : ان احتمال ذات التكليف الواقعي شيء واحتمال تكليف واقعي واصل الى مرتبة من الاهتمام المولوي التي تعبر عنها الحجية المشكوكة شيء آخر، والتأمين عن الأول لا يلازم التأمين عن الثاني، ألا ترى ان بامكان المولى ان يقول للمكلف: كلما احتملت تكليفاً وانت تعلم بعدم قيام الحجة عليه فانت في سعة منه، وكلما احتملت تكليفاً واحتملت قيام الحجة عليه فاحتط بشأنه.

ولكن التحقيق مع ذلك: ان اجراء البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك يغني عن اجراء البراءة عن الحجية المشكوكة وذلك بتوضيح ما يلي :

اولاً : ـ ان البراءة عن التكليف الواقعي والحجية المشكوكة حكمان ظاهريان عرضيان لان موضوعهما معاً الشك في الواقع، خلافاً للبراءة عن الحجية المشكوكة فانها ليست في درجتها كما عرفت.

ثانياً: ـ ان الحكمين الظاهريين المختلفين متنافيان بوجوديهما الواقعيين سواء وصلا او لا كما تقدم في محله.

ثالثاً : ـ ان البراءة عن التكليف الواقعي منافية ثبوتاً للحجية المشكوكة على ضوء ما تقدم .

رابعاً : ـ ان مقتضى المنافاة انها تستلزم عدم الحجية واقعاً ونفيها .

خامساً : ـ ان الدليل الدال على البراءة عن التكليف الواقعي يدل بالالتزام على نفي الحجية المشكوكة .

وهـذا يعني : اننا بـاجراء البـراءة عن التكليف الواقعي سنثبت بـالدليـل نفي الحجية المشكوكـة فلا حـاجة الى أصـل البراءة عنهـا وان كان لا محـذور فيه أيضاً .

ويمكن تصـوير وقـوع الاحكـام الـظاهـريـة مـورداً لـلاصـول العمليـة في الاستصحاب، إذ قـد يجـري استصحـاب الحكم الـظاهـري لتمـاميـة اركـان الاستصحاب فيه وعـدم تماميتهـا في الحكم الواقعي كـما إذا علم بالحجيـة وشك في نسخها فان المستصحب هنا نفس الحجية لا الحكم الواقعي .





الوظيفة العملية
في حالة الشك



الاصول العملية
- ٢ -

١ ـ الوظيفة في حالة الشك البدوي .
٢ ـ الوظيفة في حالة العلم الاجمالي .
٣ ـ الوظيفة عند الشك في الوجوب والحرمة معاً .
٤ ـ الوظيفة عند الشك في الاقل والاكثر .

الوظيفة العملية في حالة الشك

- ١ -

الوظيفة في حالة الشك البدوي

١ ـ الوظيفة الاولية في حالة الشك .

٢ ـ الوظيفة الثانوية في حالة الشك .



الوظيفة الاولية في حالة الشك

كلما شك المكلف في تكليف شرعي ولم يتأت له اقامة الدليل عليه اثباتاً او نفياً فلا بد له من تحديد الوظيفة العملية تجاهه، ويقع الكلام اولا في تحديد الوظيفة العملية تجاه التكليف المشكوك بقطع النظر عن اي تدخل من الشارع في تحديدها، وهذا يعني التوجه الى تعيين الاصل الجاري في الواقعة بحد ذاتها وليس هو الا الاصل العملي العقلي. ويوجد بصدد تحديد هذا الاصل العقلي مسلكان:

١ ـ مسلك قبح العقاب بلا بيان :

إن مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو المسلك المشهور . وقد يستدل عليه بعدة وجوه :

الأول : ـ ما ذكره المحقق النائيني (رحمه الله) من انه لا مقتضي للتحرك مع عدم وصول التكليف فالعقاب حينئذ عقاب على ترك ما لا

مقتضى لايجاده وهو قبيح. وقد عرفت في حلقة سابقة ان هذا الكلام مصادرة لان عدم المقتضي فرع ضيق دائرة حق الطاعة وعدم شمولها عقلا للتكاليف المشكوكة لوضوح انه مع الشمول يكون المقتضي للتحرك موجوداً فينتهي البحث الى تحديد دائرة حق الطاعة .

الثاني : ـ الاستشهاد بالاعراف العقلائية وقد تقدم ايضاً الجواب بالتمييز بين المولوية المجعولة والمولوية الحقيقية .

الثالث : ـ ما ذكره المحقق الاصفهاني (رحمه الله) من ان كل احكام العقل العملي مردها الى حكمه الرئيسي الاولى بقبح الظلم وحسن العدل ، ونحن نلاحظ ان مخالفة ما قامت عليه الحجة خروج عن رسم العبودية وهو ظلم من العبد لمولاه فيستحق منه الذم والعقاب وان مخالفة ما لم تقم عليه الحجة ليست من افراد الظلم إذ ليس من زي العبودية ان لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الامر فلا يكون ذلك ظلماً للمولى، وعليه فلا موجب للعقاب بل يقبح وبذلك يثبت قبح العقاب بلا بيان .

والتحقيق ان ادعاء كون حكم العقل بقبح الظلم هو الاساس لاحكام العقل العملي بالقبح عموماً وانها كلها تطبيقات له. . وان كان هو المشهور والمتداول في كلماته وكلمات غيره من المحققين الا انه لا محصل له، لأننا اذا حللنا نفس مفهوم الظلم وجدنا أنه عبارة عن الاعتداء وسلب الغير حقه، وهذا يعني افتراض ثبوت حق في المرتبة السابقة، وهذا الحق بنفسه من مدركات العقل العملي، فلولا ان للمنعم حق الشكر في المرتبة السابقة لما انطبق عنوان الظلم على ترك شكره، فكون شيء ظلماً وبالتالي قبيحا مترتب دائماً على حق مدرك في المرتبة السابقة وهو في المقام حق الطاعة. فلا بد أن يتجه البحث الى ان حق الطاعة للمولى هل يشمل التكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي او يختص بما كان واصلاً بالوصول القطعي بعد الفراغ عن عدم شموله للتكليف بمجرد ثبوته واقعاً ولو لم يصل بوجه.

الرابع : ـ ما ذكره المحقق الاصفهاني ايضاً تعميقاً لقاعدة قبح العقاب

بلا بيان على اساس مبني له في حقيقة التكليف حاصله : ان التكليف انشائي وحقيقي فالانشائي : ما يوجد بالجعل والانشاء وهذا لا يتوقف على الوصول، والتكليف الحقيقي : ما كان إنشاؤه بداعي البعث والتحريك وهذا متقوم بالوصول إذ لا يعقل ان يكون التكليف بمجرد إنشائه باعثاً ومحركاً وانما يكون كذلك بوصوله فكما ان بعث العاجز غير معقول كذلك بعث الجاهل وكما يختص التكليف الحقيقي بالقادر كذلك يختص بمن وصل اليه ليمكنه الانبعاث عنه فلا معنى للعقاب والتنجز مع عدم الوصول لأنه يساوق عدم التكليف الحقيقي فيقبح العقاب بلا بيان لا لأن التكليف الحقيقي لا بيان عليه بل لأنه لا ثبوت له مع عدم الوصول .

ويرد عليه :

اولاً : ـ ان حق الطاعة ان كان شاملاً للتكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي فباعثية التكليف ومحركيته مولوياً مع الشك معقولة ايضاً، وذلك لأنه يحقق موضوع حق الطاعة، وان لم يكن حق الطاعة شاملاً للتكاليف المشكوكة فمن الواضح انه ليس من حق المولى ان يعاقب على مخالفتها لانه ليس مولى بلحاظها بلا حاجة الى هذه البيانات والتفصيلات. وهكذا نجد مرة اخرى ان روح البحث يجب ان يتجه الى تحديد دائرة حق الطاعة.

وثانياً : ـ ان التكليف الحقيقي الذي ادعي كونه متقوماً بالوصول ان اراد به الجعل الشرعي للوجوب مثلا الناشىء من ارادة ملزمة للفعل ومصلحة ملزمة فيه فمن الواضح ان هذا محفوظ مع الشك ايضاً حتى لو قلنا بانه غير منجز وان المكلف الشاك غير ملزم بامتثاله عقلا لان شيئاً من الجعل والارادة والمصلحة لا يتوقف على الوصول ، وان اراد به ما كان مقروناً بداعي البعث والتحريك فلنفترض ان هذا غير معقول بدون وصول الا ان ذلك لا ينهي البحث ، لان الشك في وجود جعل بمبادئه من الارادة والمصلحة الملزمتين موجود على أي حال حتى ولو لم يكن مقروناً بداعي البعث والتحريك، ولا بد ان يلاحظ انه هل يكفي احتمال ذلك في التنجيز او لا ؟ وعدم تسمية ذلك

بالتكليف الحقيقي مجرد اصطلاح ولا يغني عن بحث واقع الحال .

٢ ـ مسلك حق الطاعة : ❖❖

وهكذا نصل الى المسلك الثاني وهو مسلك حق الطاعة المختار، ونحن نؤمن في هذا المسلك بان المولوية الذاتية الثابتة لله سبحانه وتعالى لا تختص بالتكاليف المقطوعة بل تشمل مطلق التكاليف الواصلة ولو احتمالا ، وهذا من مدركات العقل العملي وهي غير مبرهنة فكما ان اصل حق الطاعة للمنعم والخالق مدرك اولي للعقل العملي غير مبرهن كذلك حدوده سعة وضيقاً ، وعليه فالقاعدة العملية الاولية هي اصالة الاشتغال بحكم العقل ما لم يثبت الترخيص الجاد في ترك التحفظ على ما تقدم في مباحث القطع ، فلا بد من الكلام عن هذا الترخيص وامكان اثباته شرعاً وهو ما يسمى بالبراءة الشرعية .





الوظيفة الثانوية في حالة الشك

والقاعدة العملية الثانوية في حالة الشك التي ترفع موضوع القاعدة الاولى هي البراءة الشرعية ويقع الكلام عن اثباتها في مبحثين : احدهما : في ادلتها . والآخر : في الاعتراضات العامة التي قد توجه الى تلك الادلة بعد افتراض دلالتها :

- ١ -

ادلة البراءة الشرعية

وقد استدل عليها بالكتاب الكريم والسنة .

ادلة البراءة من الكتاب : ••

اما من الكتاب الكريم فقد استدل بعدة آيات :

منها : قوله سبحانه وتعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا ﴾[1] بدعوى ان اسم الموصول يشمل التكليف بالاطلاق كما يشمل المال والفعل فيدل على انه لا يكلف بتكليف الا اذا اتاه وايتاء التكليف معناه عرفاً وصوله الى المكلف فتدل الآية على نفي الكلفة من ناحية التكاليف غير الواصلة .

وقد اعترض الشيخ الانصاري (رحمه الله) على دعوى اطلاق اسم الموصول باستلزامه استعمال الهيئة القائمة بالفعل والمفعول في معنيين لان التكليف بمثابة المفعول المطلق والمال والفعل بمثابة المفعول به ونسبة الفعل الى مفعوله المطلق مغايرة لنسبته الى المفعول به فكيف يمكن الجمع بين النسبتين في استعمال واحد .

وهناك جوابان على هذا الاعتراض :

الأول : ـ ما ذكره المحقق العراقي (رحمه الله) من أخذ الجامع بين النسبتين. ويرد عليه انه ان اريد الجامع الحقيقي بينهما فهو مستحيل لما تقدم في مبحث المعاني الحرفية من امتناع انتزاع الجامع الحقيقي بين النسب، وان اريد بذلك افتراض نسبة ثالثة مباينة للنسبتين الا انها تلائم المفعول المطلق والمفعول به معاً فلا معين لارادتها من الكلام على تقدير تصور نسبة من هذا القبيل . ٨

الثاني : ـ وهو الجواب الصحيح. وحاصله: ان مادة الفعل في الآية هي الكلفة بمعنى الادانة ولا يراد باطلاق اسم الموصول شموله لذلك بل لذات الحكم الشرعي الذي هو موضوع للادانة فهو إذن مفعول به فلا اشكال. ٩

ثم ان البراءة التي تستفاد من هذه الآية الكريمة ان كانت بمعنى نفي الكلفة بسبب التكليف غير المأتي فلا ينافيها ثبوت الكلفة بسبب وجوب الاحتياط إذا تم الدليل عليه فلا تنفع في معارضة ادلة وجوب الاحتياط، وان

---

(١) سورة الطلاق / ٧ .

كانت البراءة بمعنى نفي الكلفة في مورد التكليف غير المأتي فهي تنفي وجوب الاحتياط وتعارض مع ما يدعى من ادلته، والظاهر هو الحمل على الموردية لا السببية لان هذا هو المناسب بلحاظ الفعل والمال ايضاً فالاستدلال بالآية جيد .

وبالنسبة الى مدى الشمول فيها لا شك في شمولها للشبهات الوجوبية والتحريمية معاً بل للشبهات الحكمية والموضوعية معاً لأن الايتاء ليس بمعنى ايتاء الشارع بما هو شارع ليختص بالشبهات الحكمية بل بمعنى الايتاء التكويني لانه المناسب للمال وللفعل. كما ان الظاهر عدم الاطلاق في الآية لحالة عدم الفحص لان ايتاء التكليف تكفي فيه عرفاً مرتبة من الوصول وهي الوصول الى مظان العثور بالفحص .

ومنها : قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾[1] وتقريب الاستدلال واضح بعد حمل كلمة رسول على المثال للبيان. وقد يعترض على ذلك تارة بأن الآية الكريمة إنما تنفي العقاب لا استحقاقه وهذا لا ينافي تنجز التكليف المشكوك إذ لعله من باب العفو. واخرى بانها ناظرة الى العقاب الرباني في الدنيا للامم السالفة وهذا غير محل البحث .

والجواب على الأول : ان ظاهر النفي في الآية انه هو الطريقة العامة للشارع التي لا يناسبه غيرها كما يظهر من مراجعة امثال هذا التركيب عرفاً وهذا معناه عدم الاستحقاق، ومنه يظهر الجواب على الاعتراض الثاني لان النكتة مشتركة مضافاً الى منع نظر الآية الى العقوبات الدنيوية بل سياقها سياق استعراض عدة قوانين للجزاء الاخروي إذ وردت في سياق ﴿ لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ فان هذا شأن عقوبات الله في الآخرة لا في الدنيا، ولا منشأ لدعوى النظر المذكور الا ورود التعبير بصيغة الماضي في قوله (وما كنا)

---

(١) الاسراء / ١٥ .

وهذا بنكتة افادة الشأنية والمناسبة ولا يتعين ان يكون بلحاظ النظر الى الزمان الماضي خاصة .

ولكن يرد على الاستدلال بالآية الكريمة ما تقدم في الحلقة السابقة من ان الرسول انما يمكن اخذه كمثال لصدور البيان من الشارع لا للوصول الفعلي فلا تنطبق الآية في موارد صدوره وعدم وصوله . ثم ان البراءة إذا استفيدت من هذه الآية فهي براءة منوطة بعدم قيام دليل على وجوب الاحتياط لان هذا الدليل بمثابة الرسول ايضاً .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ قُلْ لا أَجِدُ فِيمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خنزيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ الله بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فإِن رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[1] إذ دل على ان عدم الوجدان كاف في اطلاق العنان . ويرد عليه :

اولاً : ان عدم وجدان النبي فيما اوحي اليه يساوق عدم الحرمة واقعاً .

وثانياً : ـ انه ان لم يساوق عدم الحرمة واقعاً فعلى الاقل يساوق عدم صدور بيان من الشارع إذ لا يحتمل صدوره واختفاؤه على النبي ، واين هذا من عدم الوصول الناشىء من احتمال اختفاء البيان .

وثالثاً : ـ ان اطلاق العنان كما قد يكون بلحاظ اصل عملي قد يكون بلحاظ عمومات الحل التي لا يرفع اليد عنها الا بمخصص واصل .[١٠]

ومنها : قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ ﴾[2] .

وتقريب الاستدلال كما تقدم في الحلقة السابقة ، وما يتقى ان اريد به ما

---

(١) الأنعام ١٤٥ .

(٢) التوبة ١١٤ .

يتقى بعنوانه انحصر بـالمخالفـة الواقعيـة للمولى فتكـون البراءة المستفـادة من الآية الكريمة منوطة بعدم بيان الواقع ، وان اريد بـه ما يتقى ولـو بعنوان ثـانوي ظاهري كعنوان المخالفة الاحتمالية كان دليـل وجوب الاحتيـاط وارداً على هـذه البراءة لانه بيان لما يتقى بهذا المعنى .

ادلة البراءة من السنة : ❖

واستدل من السنة بروايات :

منها : ما روي عن الصـادق عليه السـلام من قولـه : « كل شيء مـطلق حق يرد فيه نهي »[1] . وفي الرواية نقطتان لا بد من بحثهما :

الأولى : ان الـورود هل هـو بمعنى الوصـول ليكون مفـاد الروايـة البـراءة بالمعنى المقصود او الصدور لئلا يفيد في حالة احتمال صـدور البيان من الشـارع مع عدم وصوله ؟ .

الثانية : ان النهي الذي جعل غـاية هـل يشمل النهي الـظاهري المستفـاد من ادلـة وجـوب الاحتيـاط او لا ؟ . فعـلى الاول تكـون البـراءة المستفـادة ثابتة بـدرجة يصلح دليـل وجوب الاحتيـاط للورود عليها ، وعـلى الثاني تكـون بنفسها نافية لوجوب الاحتياط .

اما النقطة الاولى : فقد يقال بتـردد الورود بـين الصدور والـوصول وهـو مـوجب للاجمـال الكافي لاسقـاط الاستدلال وقـد تعـين ارادة الـوصـول بـاحـد وجهين :

الأول : ـ ما ذكره السيد الاستاذ من ان المغيى حكم ظـاهري فيتعـين ان تكون الغاية هي الوصـول لا الصدور لأن كـون الصدور غـاية يعني ان الابـاحة لا تثبت الا مع عدم الصدور واقعا ولا يمكن احرازها الا بـاحراز عـدم الصدور

(١) جامع احاديث الشيعة : أبواب المقدمات / الباب الثامن / ح ١٥ .

ومع احرازه لا شك فلا مجال للحكم الظاهري. فان قيل: لماذا لا يفترض كون المغيى اباحة واقعية. كان الجواب منه ان الاباحة الواقعية والنهي الواقعي الذي جعل غاية متضادان فان اريد تعليق الاولى على عدم الثاني حقيقة فهو محال لاستحالة مقدمية عدم احد الضدين للضد الآخر، وان اريد مجرد بيان ان هذا الضد ثابت حيث لا يكون ضده ثابتاً فهذا لغو من البيان لوضوحه .

ويرد على هذا الوجه: ان النهي عبارة عن الخطاب الشرعي الكاشف عن التحريم وليس هو التحريم نفسه، والتضاد نفسه لا يقتضي تعليق احد الضدين على عدم الضد الآخر ولا على عدم الكاشف عن الضد الآخر، ولكن لا محذور في ان توجد نكتة احياناً تقتضي إناطة حكم بعدم الكاشف عن الحكم المضاد له ومرجع ذلك في المقام الى ان تكون فعلية الحرمة بمبادئها منوطة بصدور الخطاب الشرعي الدال عليها نظير ما قيل من ان العلم بالحكم من طريق مخصوص يؤخذ في موضوعه .

الثاني : ـ ان الورود يستبطن دائماً حيثية الوصول ولهذا لا يتصور بدون مورود عليه، ولكن هذا المقدار لا يكفي ايضاً إذ يكفي لاشباع هذه الحيثية ملاحظة نفس المتعلق مورداً عليه، فالاستدلال بالرواية إذن غير تام، وعليه فلا أثر للحديث عن النقطة الثانية .

ومنها: حديث الرفع المروي عن النبي (ص). ونصه «رفع عن امتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما اكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا اليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق، ما لم ينطق بشفة»[1]. والبحث حول هذا الحديث يقع على ثلاث مراحل:

المرحلة الاولى: في فقه الحديث على وجه الاجمال، والنقطة المهمة في هذه المرحلة تصوير الرفع الوارد فيه فانه لا يخلو عن اشكال لوضوح ان كثيراً مما فرض رفعه في الحديث امور تكوينية ثابتة وجداناً، ومن هنا كان لا بد من

---

(١) جامع احاديث الشيعة : ابواب المقدمات / الباب الثامن / ح ٣ .

بذل عنايـة في تصحيح هـذا الرفـع، وذلك امـا بالتقـدير بحيث يكـون المرفـوع امراً مقدراً قابلاً للرفع حقيقة كـالمؤاخذة مثـلا ، واما بجعـل الرفـع منصباً عـلى نفس الاشياء المذكورة ولكن بلحاظ وجـودها في عالم التشريع بـالنحو المنـاسب من الوجود لمـوضوع الحكم ومتعلقـه في هذا العـالم، فشرب الخمـر المضطر اليـه يـرفع وجـوده التشريعي بمـا هو متعلق للحـرمة وروح ذلـك رفـع الحكم، وامـا بصب الرفع على نفس الاشياء المـذكورة بـوجوداتهـا التكوينيـة ولكن يفترض ان الرفع تنزيلي وليس حقيقياً فالشرب المذكور نزل منـزلة العـدم خارجـاً فلا حـرمة ولا حد. ولا شك في ان دليل الرفع على الاحتمالات الثلاثة جميعاً يعتبر حاكماً عـلى ادلة الاحكـام الاولية بـاعتبار نـظره اليها، وهـذا النـظر امـا ان يكـون الى جانب الموضوع من تلك الادلة كما هو الحـال على الاحتمـال الثالث فيكـون على وزان (لا ربـا بـين الـوالـد ولـده)، او يكـون الى جـانب المحمول اي الحكم مبـاشرة كـما هو الحـال على الاحتمـال الاول اذا قدرنـا الحكم فيكون عـلى وزان (لا ضرر)، او يكون الى جانب المحمول ولكن منظوراً اليه بنـظر عنائي كـما هو الحال على الاحتمال الثاني لان النظر فيه الى الثبـوت التشريعي للمـوضوع وهـو عين الثبوت التشريعي للحكم فيكون على وزان (لا رهبانية في الاسلام) .

والظاهر ان ابعد الاحتمالات الثلاثة الاحتمـال الاول لانه منفي بـاصالـة عدم التقدير . فان قيل : كما ان التقدير عناية كذلك تـوجيه الـرفع الى الـوجود التشـريعي مثلا . كـان الجـواب : ان هـذه عنـايـة يقتضيهـا نفس ظهـور حـال الشـارع في ان الرفـع صادر منـه بما هـو شارع وبمـا هو انشـاء لا اخبار بخـلاف عناية التقدير فانها خلاف الاصـل حتى في كلام الشـارع بما هـو مستعمل ، كـما ان الظاهر ان الاحتمال الثـاني اقرب من الثـالث لان بعض المرفـوعات ممـا ليس لـه وجود خـارجي ليتعقل في شـأنه رفعـه بمعنى تنزيـل وجوده الخـارجي منـزلـة العدم كما في (ما لا يطيقون) . فالمتعين إذن هو الاحتمال الثاني .

وتتـرتب بعض الثمـرات عـلى هـذه الاحتمـالات الثـلاثـة ، فعـلى الاول يكون المقدر غـير معلوم ولا بد من الاقتصـار فيه عـلى القدر المتيقن من الآثـار، خلافاً للآخرين إذ يتمسك بناء عليهما باطـلاق الرفـع لنفي تمام الآثـار ، كما انـه

على الثالث قـد يستشكل في شمـول حديث الـرفع لمـا اذا اضطر الى التـرك مثلا لأن نفي الترك خارجاً عبارة عن وضـع الفعل وحـديث الرفـع يتكفل الـرفع لا الـوضع ، وخـلافاً لـذلك مـا إذا أخذنـا بالاحتمال الثاني إذ لا محذور حينئـذ في تطبيق الحديث على الترك المضطر اليه لان المرفوع ثبـوته التشـريعي فيما اذا كـان مـوضوعـاً او متعلقاً لحكم ، ورفـع هذا النحـو من ثبوتـه ليس عبارة عن وضـع الفعـل إذ ليس معناه الا عـدم كونـه موضـوعاً او متعلقـاً للحكم وهـذا لا يعني جعل الفعل موضوعاً كما هو واضح .

وعـلى أي حال فحـديث الرفـع يدل عـلى ان الانسـان إذا شـرب المسكـر اضطراراً او اكره على ذلك فلا حرمـة ولا وجوب للحـد ، كما انـه إذا اكره عـلى معاملة فلا يترتب عليها مضمونها نعم يختص الرفع بما إذا كـان في الرفـع امتنان عـلى العبـاد لان الحـديث مسـوق مسـاق الامتنـان ، ومن اجـل ذلـك لا يمكن تطبيق الحديث على البيع المضطر اليه لابطاله لان ابـطاله يعـين ايقاع المضـطر في المحـذور وهو خـلاف الامتنان ، بخـلاف تطبيقـه عـلى البيـع المكـره عليـه فـان ابطاله يعني تعجيز المكره عن التوصل الى غرضه بالاكراه .

المـرحلة الثانيـة : في فقرة الاستـدلال وهي رفع مـا لا يعلمون ، وكيفيـة الاستـدلال بها . وتـوضيـح الحـال في ذلـك : ان الـرفـع هنـا امـا واقعي وامـا ظـاهري ، وقـد يقال : ان الاستـدلال على المـطلوب تـام عـلى التقـديـرين لان المـطلوب اثبات اطـلاق العنان وايجـاد معارض لـدليل وجـوب الاحتيـاط لـو تم وكلا الامرين يحصل باثبات الرفع الواقعي ايضـاً كما يحصـل بالـظاهري ، ولكن الصحيح عدم اطراد المطلوب عـلى تقديـر حمل الـرفع عـلى الواقعي اذ كثيـراً ما يتفق العلم او قيـام دليل عـلى عدم اختصـاص التكليف المشكـوك عـلى تقـديـر ثبوته بـالعالم ففي مثـل ذلك يجب الالتـزام بتخصيص حديث الـرفع مـع الحمل عـلى الواقعيـة خلافـاً لما إذا حمـل على الـرفع الـظاهري ، نعم يكفي للمـطلوب عـدم ظهور الحـديث في الرفـع الواقعي إذ حتى مـع الاجمال يصـح الرجـوع الى حـديث الرفـع في الفرض المـذكـور لعـدم احـراز وجـود المعـارض او المخصص

لحديث الرفع حينئذ[13]

وعلى اي حال فقد يقال : ان ظاهر الرفع كونه واقعياً لان الحمل على الظاهري يحتاج الى عناية اما بجعل المرفوع وجوب الاحتياط تجاه ما لا يعلم لا نفسه ـ وهو خلاف الظاهر جداً ـ[14] واما بتطعيم الظاهرية في نفس الرفع بان يفترض ان التكليف له وضعان ورفعان واقعي وظاهري فوجوب الاحتياط وضع ظاهري للتكليف الواقعي ونفي هذا الوجوب رفع ظاهري له . وكل ذلك عناية فيتعين الحمل على الرفع الواقعي .

والجواب على ذلك بوجهين :

الوجه الأول : ما عن المحقق العراقي (قدس الله روحه) من ان الحديث لما كان امتنانياً والامتنان يرتبط برفع التكليف الواقعي المشكوك ببعض مراتبه اي برفع وجوب الاحتياط من ناحيته سواء رفعت المراتب الاخرى او لا فلا يكون الرفع في الحديث شاملاً لتلك المراتب فالامتنان قرينة محددة للمقدار المرفوع .

ويمكن الاعتراض على هذا الوجه بان الامتنان وان كان يحصل بنفي ايجاب الاحتياط ولا يتوقف على نفي الواقع ولكن لما كان نفي ايجاب الاحتياط بنفسه قد يكون بنفي الواقع رأساً امكن أن تكون التوسعة الممتن بها مترتبة على نفي الواقع ولو بالواسطة ، ولا يقتضي ظهور الحديث في الامتنان سوى كون مفاده منشأ للتوسعة والامتنان ولو بالواسطة .

الوجه الثاني[15] : ان الرفع اذا كان واقعياً فهذا يعني اخذ العلم بالتكليف فيه ، فان كان بمعنى اخذ العلم بالتكليف المجعول قيداً فيه فهو مستحيل ثبوتاً كما تقدم ، وان كان بمعنى اخذ العلم بالجعل قيداً في المجعول فهو ممكن ثبوتاً ولكنه خلاف ظاهر الدليل جداً لأن لازم ذلك ان يكون المرفوع غير المعلوم لأن الاول هو المجعول والثاني هو الجعل مع ظهور الحديث في ان العلم والرفع يتبادلان على مصب واحد ، وهذا بنفسه كاف لجعل الحديث ظاهراً في

الرفع الظاهري وبذلك يثبت المطلوب .

المرحلة الثالثة : في شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية ، إذ قد يتراءى انه لا يتأتى ذلك لأن المشكوك في الشبهة الحكمية هو التكليف والمشكوك في الشبهة الموضوعية الموضوع فليس المشكوك فيهما من سنخ واحد ليشملهما دليل واحد . والتحقيق ان الشمول يتوقف على امرين : احدهما : تصوير جامع مناسب بين المشكوكين في الشبهتين ليكون مصباً للرفع ، والآخر : عدم وجود قرينة في الحديث على الاختصاص .

اما الأمر الاول : فقد قدم المحققون تصويرين للجامع :

التصوير الاول : ـ ان الجامع هو الشيء باعتباره عنواناً ينطبق على التكليف المشكوك في الشبهة الحكمية والموضوع المشكوك في الشبهة الموضوعية .

وقد اعترض صاحب الكفاية على ذلك بأن اسناد الرفع الى التكليف حقيقي واسناده الى الموضوع مجازي ولا يمكن الجمع بين الاسنادين الحقيقي والمجازي .

وحاول المحقق الاصفهاني ان يدفع هذا الاعتراض بان من الممكن ان يجتمع وصفا الحقيقية والمجازية في اسناد واحد باعتبارين فبما هو اسناد للرفع الى هذه الحصة من الجامع حقيقي وبما هو اسناد له الى الاخرى مجازي .

وهذه المحاولة ليست صحيحة ، إذ ليس المحذور في مجرد اجتماع هذين الوصفين في اسناد واحد ، بل يدعى ان نسبة الشيء الى ما هو له مغايرة ذاتاً لنسبة الشيء الى غير ما هو له ، فان كان الاسناد في الكلام مستعملا لافادة احدى النسبتين اختص بما يناسبها ، وان كان مستعملا لافادتهما معاً فهو استعمال لهيئة الاسناد في معنيين ولا جامع حقيقي بين النسب لتكون الهيئة مستعملة فيه . والصحيح ان يقال : ان اسناد الرفع مجازي حتى الى التكليف لان رفعه ظاهري عنائي وليس واقعياً .

التصوير الثاني : ـ ان الجامع هو التكليف وهو يشمل الجعل بوصفه تكليفاً للموضوع الكلي المقدر الوجود ويشمل المجعول بوصفه تكليفاً للفرد المحقق الوجود ، وفي الشبهة الحكمية يشك في التكليف بمعنى الجعل وفي الشبهة الموضوعية يشك في التكليف بمعنى المجعول وهذا تصوير معقول ايضا بعد الايمان بثبوت جعل ومجعول كما عرفت سابقاً .

واما الامر الثاني : فقد يقال : بوجود قرينة على الاختصاص بالشبهة الموضوعية من ناحية وحدة السياق كما قد يدعى العكس وقد تقدم الكلام عن ذلك في الحلقة السابقة واتضح انه لا قرينة على الاختصاص فالاطلاق تام .

وهناك روايات اخرى استدل بها للبراءة تقدم الكلام عن جملة منها في الحلقة السابقة وعن قصور دلالتها او عدم شمولها للشبهات الحكمية فلاحظ .

كما يمكن التعويض عن البراءة بالاستصحاب وذلك باجراء استصحاب عدم جعل التكليف او استصحاب عدم فعلية التكليف المجعول ، وزمان الحالة السابقة بلحاظ الاستصحاب الاول بداية الشريعة وبلحاظ الاستصحاب الثاني زمان ما قبل البلوغ مثلا ، بل قد يكون زمان ما بعد البلوغ ايضاً كما إذا كان المشكوك تكليفاً مشروطاً وشك في الشرط بعد البلوغ فبالامكان استصحاب عدمه الثابت قبل ذلك .





الاعتراضات العامة

ويعترض على ادلة البراءة المتقدمة باعتراضين اساسيين :

احدهما : انها معارضة بادلة تدل على وجوب الاحتياط بل هذه الادلة حاكمة عليها لانها بيان للوجوب وتلك تتكفل جعل البراءة في حالة عدم البيان .

والاعتراض الآخر : ان ادلة البراءة تختص بموارد الشك البدوي والشبهات الحكمية ليست مشكوكات بدوية بل هي مقرونة بالعلم الاجمالي بثبوت تكاليف غير معينة في مجموع تلك الشبهات .

اما الاعتراض الاول فنلاحظ عليه عدة نقاط :

الأولى : ـ ان ما استدل به على وجوب الاحتياط ليس تاماً كما يظهر باستعراض الروايات التي ادعيت دلالتها على ذلك وقد تقدم في الحلقة السابقة استعراض عدد مهم منها مع مناقشة دلالتها ، نعم جملة منها تدل على الترغيب في الاحتياط والحث عليه ولا كلام في ذلك .

الثانية : ـ ان ادلة وجوب الاحتياط المدعاة ليست حاكمة على ادلة البراءة المتقدمة لما اتضح سابقاً من ان جملة منها تثبت البراءة المنوطة بعدم وصول الواقع فلا يكون وصول وجوب الاحتياط رافعاً لموضوعها بل يحصل التعارض حينئذ بين الطائفتين من الادلة .

الثالثة : ـ إذا حصل التعارض بين الطائفتين فقد يقال بتقديم ادلة وجوب الاحتياط لان ما يعارضها من ادلة البراءة القرآنية الآية الاولى على اساس الاطلاق في اسم الموصول فيها للتكليف وهذا الاطلاق يقيد بادلة وجوب الاحتياط ، وما يعارضها من ادلة البراءة في الروايات حديث الرفع وهي اخص منه ايضاً لورودها في الشبهات الحكمية وشموله للشبهات الحكمية والموضوعية فيقيد بها .

ولكن التحقيق ان النسبة بين ادلة وجوب الاحتياط والآية الكريمة هي العموم من وجه، لشمول تلك الأدلة موارد عدم الفحص واختصاص الآية بموارد الفحص كما تقدم عند الكلام عن دلالتها، فهي كما تعتبر اعم بلحاظ شمولها للفعل والمال كذلك تعتبر اخص بلحاظ ما ذكرناه ومع التعارض بالعموم من وجه يقدم الدليل القرآني لكونه قطعياً . كما ان النسبة بين ادلة وجوب الاحتياط وحديث الرفع العموم من وجه ايضاً ، لعدم شموله موارد العلم الاجمالي وشمول تلك الادلة لها، ويقدم حديث الرفع في مادة الاجتماع والتعارض لكونه موافقاً لاطلاق الكتاب ومخالفة معارض له .

ولو تنزلنا عما ذكرناه مما يوجب ترجيح دليل البراءة وافترضنا التعارض والتساقط امكن الرجوع الى البراءة العقلية على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان وامكن الرجوع الى دليل الاستصحاب كما اوضحنا ذلك في الحلقة السابقة .

واما الاعتراض الثاني : بوجود العلم الاجمالي فقد اجيب عليه بجوابين :

الجواب الأول : ـ ان العلم الاجمالي المذكور منحل بالعلم الاجمالي

بـوجود التكـاليف في دائرة اخبـار الثقات وفقـاً لقاعـدة انحـلال العلم الاجمـالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير لتوفر كلا شرطي القـاعدة فيهـا فان اطـراف العلم الصغـير بعض اطراف الكبـير ولا يزيـد عـدد المعلوم بـالعلم الكبـير عـلى عـدد المعلوم بالعلم الصغير، ومع الانحلال تكون الشبهة خـارج نطاق العلم الصغـير بدوية فتجري البراءة في كل شبهة لم يقم عـلى ثبوت التكليف فيهـا امارة معتبـرة من اخبار الثقات ونحوها وهذا هو المطلوب .

وهذا الجواب ليس تاماً إذ كـما يوجـد علم اجمالي صغـير بوجـود التكاليف في نـطاق الامارات المعتبـرة من اخبار الثقـات ونحوهـا . . كـذلـك يـوجـد علم اجمالي صغير بوجود التكـاليف في نطاق الامـارات غير المعتبـرة إذ لا يحتمل عـادة وبحسـاب الاحتمالات كـذبهـا جميعـاً فهنـاك إذن علمـان اجمـاليـان صغيـران، والنـطاقان وان كـانا متـداخلين جزئيـاً لأن الامـارات المعتبـرة وغـير المعتبـرة قـد تجتمـع ولكن مـعْ هـذا يتعـذر الانحـلال لان المعلومـين بـالعلمـين الاجمـاليـين الصغيـرين ان لم يكن من المحتمل تـطابقهما المـطلق[١٦] فهـذا يعني ان عـدد المعلوم من التكاليف في مجموع الشبهـات اكبر من عـدد المعلوم بالعلم الاجمـالي الصغير المفتـرض في دائـرة اخبـار الثقـات وبذلك يختـل الشـرط الثـاني من الشــرطـين المتقدمين لقاعدة انحلال العلم الاجمالي الكبـير بالصغـير، وان كان من المحتمـل تطابقهما المطلق فشرطا القاعدة متوفـران بالنسبـة الى كل من العلمـين الاجماليـين الصغيـرين في نفسه فـافتـراض ان احـدهمـا يـوجب الانحـلال دون الآخـر بـلا موجب .

الجـواب الثاني : ـ ان العلم الاجمـالي الذي تضم اطـرافه كـل الشبهـات يسقط عن المنجـزية بـاختلال الـركن الثـالث من الاركـان الاربعـة التي يتـوقف عليها تنجيزه وقد تقدم شرحها في الحلقـة السابقـة، وذلك لأن جملة من اطـرافه قـد تنجزت فيهـا التكاليف بـالامارات والحجـج الشرعيـة المعتبرة من ظهـور آية وخبـر ثقة واستصحـاب مثبت للتكليف وفي كل حـالـة من هـذا القبيـل تجـري البراءة في بقية الاطراف ويسمى ذلك بالانحلال الحكمي كما تقدم .

وقد قيل في تقريب فكرة الانحلال الحكمي في المقام ـ كما عن السيد الاستاذ ـ بان العلم الاجمالي متقوم بالعلم بالجامع والشك في كل طرف ، ودليل حجية الامارة المثبتة للتكليف في بعض الاطراف لما كان مفاده جعل الطريقية فهو يلغي الشك في ذلك الطرف ويتعبد بعدمه، وهذا بنفسه الغاء تعبدي للعلم الاجمالي .

ويرد على هذا التقريب : ان الملاك في وجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي هو التعارض بين الاصول في اطرافه كما تقدم وليس هو العلم الاجمالي بعنوانه فلا اثر للتعبد بالغاء هذا العنوان وانما يكون تأثيره عن طريق رفع التعارض وذلك باخراج موارد الامارات المثبتة للتكليف عن كونها مورداً لاصالة البراءة لان الامارة حاكمة على الاصل فتبقى الموارد الاخرى مجرى لاصل البراءة بدون معارض، وبذلك يختل الركن الثالث ويتحقق الانحلال الحكمي من دون فرق بين ان نقول بمسلك جعل الطريقية والغاء الشك بدليل الحجية او لا .

تحديد مفاد البراءة :

وبعد ان اتضح ان البراءة تجري عند الشك لوجود الدليل عليها وعدم المانع . . يجب ان نعرف ان الضابط في جريانها ان يكون الشك في التكليف لان هذا هو موضوع دليل البراءة ، واما اذا كان التكليف معلوماً والشك في الامتثال فلا تجري البراءة وانما تجري اصالة الاشتغال لأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وهذا واضح على مسلكنا المتقدم القائل بان الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف بل من اسباب انتهاء فاعليته،[١٧] إذ على هذا المسلك لا يكون الشك في الامتثال شكاً في فعلية التكليف فلا موضوع لدليل البراءة بوجه، واما إذا قيل بان الامتثال من مسقطات التكليف فالشك فيه شك في التكليف لا محالة. ومن هنا قد يتوهم تحقق موضوع البراءة واطلاق ادلتها لمثل ذلك، ولا بد للتخلص من ذلك اما من دعوى انصراف ادلة البراءة الى الشك الناشىء من غير ناحية الامتثال او التمسك باصل

موضوعي حاكم وهو استصحاب عدم الامتثال .

ثم بعد الفراغ عن الفرق بين الشك في التكليف والشك في الامتثال ـ اي المكلف به ـ باتخاذ الاول ضابطاً للبراءة والثاني ضابطاً لاصالة الاشتغال . . يقع الكلام في ميزان التمييز الذي به يعرف كون الشك في التكليف لكي تجري البراءة، وهذا الميزان انما يراد في الشبهات الموضوعية التي قد يحتاج التمييز فيها الى دقة دون الشبهات الحكمية التي يكون الشك فيها عادة شكاً في التكليف كما هو واضح .

وتوضيح الحال في المقام : ان الشبهة الموضوعية تستبطن دائماً الشك في احد اطراف الحكم الشرعي ، إذ لو كانت كلها معلومة فلا يتصور شك الا من اصل حكم الشارع وتكون الشبهة حينئذ حكمية، وهذه الاطراف هي عبارة عن قيد التكليف ومتعلقه ومتعلق المتعلق له المسمى بالموضوع الخارجي ، فحرمة شرب الخمر المشروطة بالبلوغ قيدها (البلوغ) ومتعلقها (الشرب) ومتعلق متعلقها (الخمر) ، وخطاب (اكرم عالماً اذا جاء العيد) قيد الوجوب فيه (مجيء العيد) ومتعلقه (الاكرام) ومتعلق متعلقه (العالم) .

فان كان الشك في صدور المتعلق مع احراز القيود والموضوع الخارجي فهذا شك في الامتثال بلا اشكال وتجري اصالة الاشتغال ، لأن التكليف معلوم ولا شك فيه لبداهة أن فعلية التكليف غير منوطة بوجود متعلقه خارجاً وانما الشك في الخروج عن عهدته فلا مجال للبراءة .

واما اذا كان الشك في الموضوع الخارجي ، كما اذا لم يحرز كون فرد ما مصداقاً للموضوع الخارجي ، فان كان اطلاق التكليف بالنسبة اليه شمولياً جرت البراءة لان الشك حينئذ يستبطن الشك في التكليف الزائد ، كما اذا قيل (لا تشرب الخمر) و (اكرم الفقراء) وشك في ان هذا خمر وفي أن ذاك فقير. وان كان اطلاق التكليف بالنسبة اليه بدلياً لم تجر البراءة، كما اذا ورد (اكرم فقيراً) وشك في ان زيد أ فقير فلا يجوز الاكتفاء باكرامه لان الشك المذكور لا يستبطن الشك في تكليف زائد بل في سعة دائرة البدائل الممكن

امتثال التكليف المعلوم ضمنها .

وعلى هذا الضوء يعرف أن لجريان البراءة اذن ميزانان :

احدهما : ان يكون المشكوك من قيود التكليف الدخيلة في فعليته .

والآخر : ان يكون اطلاق التكليف بالنسبة اليه شمولياً لا بدلياً .

فان قيل : ان مرد الشك في الموضوع الخارجي الى الشك في قيد التكليف لان الموضوع قيد فيه فحرمة شرب الخمر مقيدة بوجود الخمر خارجاً فمع الشك في خمرية المائع يشك في فعلية التكليف المقيد وتجري البراءة وبهذا يمكن الاقتصار على الميزان الاول فقط كما يظهر من كلمات المحقق النائيني (قدس الله روحه) .

كان الجواب : انه ليس من الضروري دائماً ان يكون متعلق المتعلق مأخوذاً قيداً في التكليف سواء كان ايجاباً او تحريماً وانما قد تتفق ضرورة ذلك فيما اذا كان امراً غير اختياري كالقبلة مثلا ، وعليه فاذا افترضنا ان حرمة شرب الخمر لم يؤخذ وجود الخمر خارجاً قيداً فيها على نحو كانت الحرمة فعلية حتى قبل وجود الخمر خارجاً . . صح مع ذلك اجراء البراءة عند الشك في الموضوع الخارجي لان اطلاق التكليف بالنسبة الى المشكوك شمولي .

ولكن بتدقيق أعمق نستطيع ان نرد الشك في خمرية المائع الى الشك في قيد التكليف لا عن طريق افتراض تقيد الحرمة بوجود الخمر خارجاً ، بل بتقريب : ان خطاب (لا تشرب الخمر) مرجعه الى قضية شرطية مفادها : كلما كان مائع ما خمراً فلا تشربه ، فحرمة الشرب مقيدة بان يكون المائع خمراً سواء وجد خارجاً او لا ، فاذا شك في ان الفقاع خمر او لا مثلا جرت البراءة عن الحرمة فيه ، وبهذا صح القول بان البراءة تجري كلما كان الشك في قيود التكليف وان قيود التكليف تارة تكون على وزان مفاد كان التامة بمعنى اناطته بوجود شيء خارجاً فيكون الوجود الخارجي قيداً ، واخرى يكون على وزان مفاد كان الناقصة بمعنى اناطته باتصاف شيء بعنوان فيكون الاتصاف قيداً ،

فاذا شك في الوجود الخارجي على الاول او في الاتصاف على الثاني جرت البراءة والا فلا .

وعلى هذا الضوء نستطيع ان نعمم فكرة قيود التكليف التي هي على وزان مفاد كان الناقصة على عنوان الموضوع وعنوان المتعلق معاً ، فكما ان حرمة الشرب مقيدة بأن يكون المائع خمراً كذلك الحال في حرمة الكذب فان ثبوتها لكلام مقيد بان يكون الكلام كذباً فاذا شك في كون كلام كذباً كان ذلك شكاً في قيد التكليف .

وهكذا نستخلص : ان الميزان الاساسي لجريان البراءة هو الشك في قيود التكليف ، وهي تارة على وزان مفاد كان التامة كالشك في وقوع الزلزلة التي هي قيد لوجوب صلاة الايات . . واخرى على وزان مفاد كان الناقصة بالنسبة الى عنوان الموضوع كالشك في خمرية المائع ، وثالثة على وزان كان الناقصة بالنسبة الى عنوان المتعلق كالشك في كون الكلام الفلاني كذباً .

استحباب الاحتياط : ــــــــــــــــــــــــ

عرفنا سابقاً عدم وجوب الاحتياط ، ولكن ذلك لا يحول دون القول بمطلوبيته شرعاً واستحبابه، لما ورد في الروايات من الترغيب فيه، والكلام في ذلك يقع في نقطتين :

الأولى : في امكان جعل الاستحباب المولوي على الاحتياط ثبوتاً، إذ قد يقال بعدم امكانه فيتعين حمل الأمر بالاحتياط على الارشاد الى حسنه عقلا ، وذلك لوجهين :

الأول : - انه لغو لانه ان اريد باستحباب الاحتياط الالزام به فهو غير معقول وان اريد ايجاد محرك غير الزامي نحوه فهذا حاصل بدون جعل الاستحباب ، اذ يكفي فيه نفس التكليف الواقعي المشكوك بضم استقلال العقل بحسن الاحتياط واستحقاق الثواب عليه فانه محرك بمرتبة غير الزامية .

الثاني : ـ ان حسن الاحتياط كحسن الطاعة وقبح المعصية واقع في مرحلة متأخرة عن الحكم الشرعي وقد تقدم المسلك القائل بان الحسن والقبح الواقعين في هذه المرحلة لا يستتبعان حكماً شرعياً .

وكلا الوجهين غير صحيح .

اما الأول : ـ فلان الاستحباب المولوي للاحتياط اما ان يكون نفسياً لملاك وراء ملاكات الاحكام المحتاط بلحاظها واما ان يكون طريقياً بملاك التحفظ على تلك الاحكام . وعلى كلا التقديرين لا لغوية اما على النفسية فلان محركيته مغايرة سنخاً لمحركية الواقع المشكوك فتتأكد احداهما بالاخرى، واما على الطريقية فلأن مرجعه حينئذ الى ابراز مرتبة من اهتمام المولى بالتحفظ على الملاكات الواقعية في مقابل ابراز نفي هذه المرتبة من الاهتمام ايضاً ،ومن الواضح ان درجة محركية الواقع المشكوك تابعة لما يحتمل او يحرز من مراتب اهتمام المولى به .

واما الوجه الثاني : ـ فلو سلم المسلك المشار اليه فيه لا ينفع في المقام ، إذ ليس المقصود استكشاف الاستحباب الشرعي بقانون الملازمة واستتباع الحسن العقلي للطلب الشرعي ليرد ما قيل ، بل هو ثابت بدليله وانما الكلام عن المحذور المانع عن ثبوته[19] ولهذا فان متعلق الاستحباب عبارة عن تجنب مخالفة الواقع المشكوك ولو لم يكن بقصد قربي والعقل انما يستقل بحسن التجنب الانقيادي والقربي خاصة .

النقطة الثانية : ان الاحتياط متى ما أمكن فهو مستحب كما عرفت ولكن قد يقع البحث في امكانه في بعض الموارد . وتوضيح ذلك : انه اذا احتمل كون فعل ما واجباً عبادياً فان كانت اصل مطلوبيته معلومة امكن الاحتياط بالاتيان به بقصد الامر المعلوم تعلقه به وان لم يعلم كونه وجوباً او استحباباً فان هذا يكفي في وقوع الفعل عبادياً وقربياً ، واما إذا كانت اصل مطلوبيته غير معلومة فقد يستشكل في امكان الاحتياط حينئذ ، لأنه ان اتى به بلا قصد قربي فهو لغو جزماً وان أتى به بقصد امتثال الامر فهذا يستبطن

افتراض الامر والبناء على وجوده مع ان المكلف شاك فيه وهو تشريع محرم فلا يقع الفعل عبادة لتحصل به موافقة التكليف الواقعي المشكوك .

وقد يجاب على ذلك بوجود أمر معلوم وهو نفس الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط فيقصد المكلف امتثال هذا الامر ، وكون الامر بالاحتياط توصلياً لا تتوقف موافقته على قصد امتثاله لا ينافي ذلك لأن ضرورة قصد امتثاله في باب العبادات لم تنشأ من ناحية عبادية نفس الأمر بالاحتياط بل من عبادية ما يحتاط فيه .[20]

ولكن التحقيق عدم الحاجة الى هذا الجواب ، لأن التحرك عن احتمال الامر بنفسه قربي كالتحرك عن الامر المعلوم فلا يتوقف وقوع الفعل عبادة على افتراض امر معلوم بل يكفي الاتيان به رجاء .



الوظيفة
في حالة العلم الاجمالي



الوظيفة العملية في حالة الشك

- ٢ -

١ ـ قاعدة منجزية العلم الاجمالي .

٢ ـ اركان منجزية العلم الاجمالي .

٣ ـ تطبيقات منجزية العلم الاجمالي .

كل ما تقدم كان في تحديد الـوظيفة العمليـة في حالات الشـك البدوي . والآن نتكلم عن الشـك في حالات العلم الاجمـالي . والبحث حول ذلـك يقـع في ثلاثة فصول :

الأول : في اصل قاعدة منجزية العلم الاجمالي .

والثاني : في اركان هذه القاعدة .

والثالث : في بعض تطبيقاتها كما يأتي تباعاً ان شاء الله تعالى ..



ـ ١ ـ
قاعدة مُنجزيَّةِ العِلْمِ الإجْمالي

والكلام في هذه القاعدة يقع في ثلاثة امور :

الأمر الاول : في اصل منجزية العلم الاجمالي ومقدار هذه المنجزية بقطع النظر عن الاصول الشرعية المؤمنة .

والأمر الثاني : في جريان الاصول في جميع اطراف العلم الاجمالي وعدمه ثبوتاً او اثباتاً .

والامر الثالث : في جريانها في بعض الاطراف ومرجع البحث في الامرين الاخيرين الى مدى مانعية العلم الاجمالي بذاته او بتنجيزه[٢١] عن جريان الاصول بايجاد محذور ثبوتي او اثباتي يحول دون جريانها في الاطراف كلاً او بعضاً . وسنبحث هذه الامور الثلاثة تباعاً :

١ ـ منجزية العلم الاجمالي بقطع النظر عن الاصول المؤمنة الشرعية :

والبحث في اصل منجزية العلم الاجمالي انما يتجه بناء على مسلك قاعدة

قبح العقاب بلا بيان ، جيث ان كل شبهة من اطراف العلم مؤمن عنها بالقاعدة المذكورة فيحتاج تنجز التكليف فيها الى منجز ولا بد من البحث حينئذ عن حدود منجزية العلم الاجمالي ومدى اخراجه لاطرافه عن موضوع القاعدة . واما بناء على مسلك حق الطاعة فكل شبهة منجزة في نفسها بقطع النظر عن الاصول الشرعية المؤمنة ، وينحصر البحث على هذا المسلك في الامرين الاخيرين .

وعلى اي حال فنحن نتكلم في الامر الاول على اساس افتراض قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعليه فلا شك في تنجيز العلم الاجمالي لمقدار الجامع بين التكليفين لانه معلوم وقد تم عليه البيان سواء قلنا بان مرد العلم الاجمالي الى العلم بالجامع او العلم بالواقع . اما على الاول فواضح، واما على الثاني فلأن الجامع معلوم ضمناً حتماً وعليه يحكم العقل بتنجز الجامع، ومخالفة الجامع انما تتحقق بمخالفة كلا الطرفين لان ترك الجامع لا يكون الا بترك كلا فرديه ، وهذا معنى حرمة المخالفة القطعية عقلا للتكليف المعلوم بالاجمال .

وانما المهم البحث في تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية عقلا ، فقد وقع الخلاف في ذلك فذهب جماعة كالمحقق النائيني والسيد الاستاذ الى ان العلم الاجمالي لا يقتضي بحد ذاته وجوب الموافقة القطعية وتنجيز كل اطرافه مباشرة ، وذهب المحقق العراقي وغيره الى ان العلم الاجمالي يستدعي وجوب الموافقة القطعية كما يستدعي حرمة المخالفة القطعية، ويظهر من بعض هؤلاء المحققين ان المسألة مبنية على تحقيق هوية العلم الاجمالي وهل هو علم بالجامع او بالواقع ؟ وعلى هذا الاساس سوف نمهد للبحث بالكلام عن هوية العلم الاجمالي والمباني المختلفة في ذلك ، ثم نتكلم في مقدار التنجيز على تلك المباني .

الاتجاهات في تفسير العلم الاجمالي :

ويمكن تلخيص الاتجاهات في تفسير العلم الاجمالي في ثلاثة مبان :

الأول : ـ المبنى القائل بـان العلم الاجمالي علم تفصيـلي بالجـامـع مقتـرن بشكـوك تفصيلية بعـدد اطراف ذلـك العلم وهذا مـا اختـاره المحققـان النـائيني والاصفهـاني ، وهـذا المبنى يشتمـل على جـانب ايجـابي ـ وهـو اشتمـال العلم الاجمالي على العلم بالجامع ـ وهذا واضـح بداهـة . . وعلى جـانب سلبي ـ وهو عدم تعدي العلم من الجـامع ـ وبـرهانـه : انه لـو فرض وجـود علم يزيـد على العلم بـالجامـع فهو امـا ان يكون بـلا متعلق ، او يكون متعلقـاً بـالفـرد بحـده الشخصي المعين، او بالفرد بحد شخصي مردد بين الحـدين او الحدود. والكـل باطل اما الأول فلان العلم صفـة ذات الاضافـة فلا يعقـل فرض انكشـاف بلا منكشف. واما الثاني فلبـداهة ان العالم بـالاجمال لا يعلم بهـذا الطرف بعينـه ولا بـذاك بعينه، وامـا الثالث فـلأن المردد ان اريـد به مفهـوم المـردد فهـذا جـامـع انتزاعي والعلم به لا يعني تعـدي العلم عن الجامـع. وان اريد بـه واقع المـردد فهـو مما لا يعقـل ثبوتـه فكيف يعقل العلم بـه لأن كل مـا له ثبـوت فهو متعـين بحد ذاته في افق ثبوته .

الثـاني : ـ المبنى القـائـل بـأن العلم في مـوارد العلم الاجمـالي يسـري من الجامع الى الحد الشخصي ولكنه ليس حـداً شخصياً معينـاً لوضـوح ان كلا من الـطرفين بحـدّه الشخصي المعين ليس معلومـاً بل حـداً مـردداً في ذاتـه بـين الحـدين. وهـذا مـا يـظهـر من صـاحب الكفـايـة اختيـاره حيث ذكـر في بحث الواجب التخييري من الكفاية: ان احـد الاقوال فيـه هو كـون الواجب الـواحد المـردد، واشار في تعليقتـه على الكفـاية الى الاعتـراض على ذلـك بان الـوجوب صفة وكيف تتعلق الصفة بالواحد المردد مـع ان الموصـوف لا بد ان يكـون معينـاً في الـواقع، واجـاب على الاعتـراض بـان الـواحـد المـردد قـد يتعلق بـه وصف حقيقي ذو الاضافة كالعلم الاجمالي فضلا عن الوصف الاعتباري كالوجوب .

ويمكن الاعتـراض عليـه بـان المشكلة ليست هي مجـرد ان المـردد كيف يكـون لوصف من الاوصـاف نسبة واضـافة اليـه، بل هي استحـالة ثبوت المردد ووجوده بما هو مردد، وذلك لان العلم له متعلق بـالذات ولـه متعلق بالعـرض،

ومتعلقه بالذات هو الصورة الذهنية المقومة له في افق الانكشاف، ومتعلقه بالعرض هو مقدار ما يطابق هذه الصورة من الخارج، والفرق بين المتعلقين ان الاول لا يعقل لانفكاكه عن العلم حتى في موارد الخطأ بخلاف الثاني، وعليه فنحن نتساءل ما هو المتعلق بالذات للعلم في حالات العلم الاجمالي؟.
فان كان صورة حاكية عن الجامع لا عن الحدود الشخصية رجعنا الى المبنى السابق وان كان صورة للحد الشخصي ولكنها مرددة بحد ذاتها بين صورتين لحدين شخصيين فهذا مستحيل لان الصورة وجود ذهني وكل وجود متعين في صقع ثبوته وتتعين الماهية تبعا لتعين الوجود لانها حد له[٢٢].

الثالث : ـ ما ذهب اليه المحقق العراقي من ان العلم الاجمالي يتعلق بالواقع بمعنى ان الصورة الذهنية المقومة للعلم والمتعلقة له بالذات لا تحكي عن مقدار الجامع من الخارج فقط بل تحكي عن الفرد الواقعي بحده الشخصي فالصورة شخصية ومطابقها شخصي ولكن الحكاية اجمالية فهي من قبيل رؤ يتك لشبح زيد من بعيد دون ان تتبين هويته فان الرؤ ية هنا ليست رؤ ية للجامع بل للفرد ولكنها رؤ ية غامضة . ويمكن ان يبرهن على ذلك بان العلم في موارد العلم الاجمالي لا يمكن ان يقف على الجامع بحده لان العالم يقطع بان الجامع لا يوجد بحده في الخارج وانما يوجد ضمن حد شخصي فلا بد من اضافة شيء الى دائرة المعلوم فان كان هذا الشيء جامعاً وكلياً عاد نفس الكلام حتى ننتهي الى العلم بحد شخصي ولما كان التردد في الصورة مستحيلاً كما تقدم تعين ان يكون العلم متقوماً بصورة شخصية معينة مطابقة للفرد الواقعي بحده ولكن حكايتها عنه اجمالية .

تخريجات وجوب الموافقة القطعية : **

إذا اتضحت لديك هذه المباني المختلفة فاعلم : انه قد ربط استتباع العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية اثباتا ونفياً بهذه المباني بدعوى انه اذا قيل بالمبنى الاول مثلا فالعلم الاجمالي لا يخرج عن موضوع قاعدة قبح العقاب

بلا بيان المزعومة سوى الجامع لأنه المعلوم فقط والجامع بحده لا يقتضي الجمع بين الاطراف بل يكفي في موافقته تطبيقه على احد افراده ، وإذا قيل بالمبنى الثالث مثلا فالعلم الاجمالي يخرج الواقع المعلوم بتمام حدوده عن موضوع البراءة العقلية ويكون منجزاً بالعلم وحيث انه محتمل في كل طرف فيحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية للخروج عن عهدة التكليف المنجز .

ولكن الصحيح هو ان المبنى الثالث لا يختلف في النتيجة المقصودة في المقام عن المبنى الاول ، لان الصورة العلمية الاجمالية ـ على الثالث ـ وان كانت مطابقة للواقع بحده ولكن المفروض على هذا المبنى اندماج عنصري الوضوح والاجمال في تلك الصورة معاً وبذلك تميزت عن الصورة التفصيلية ، وما ينكشف ويتضح للعالم انما هو المقدار الموازي لعنصر الوضوح في الصورة وهذا لا يزيد على الجامع ومن الواضح ان البراءة العقلية انما يرتفع موضوعها بمقدار ما يوازي جانب الوضوح لا الاجمال لان الاجمال ليس بياناً ، وعليه فالمنجز مقدار الجامع لا اكثر على جميع المباني المتقدمة وعليه فالعلم الاجمالي لا يقتضي بذاته وجوب الموافقة القطعية .

ويوجد تقريبان لاثبات ان العلم الاجمالي يستتبع وجوب الموافقة القطعية :

الأول : ـ ما قد يظهر من بعض كلمات المحقق الاصفهاني وحاصله مركب من مقدمتين :

الاولى : ـ ان ترك الموافقة القطعية بمخالفة احد الطرفين يعتبر مخالفة احتمالية للجامع لان الجامع ان كان موجوداً ضمن ذلك الطرف فقد خولف وإلا فلا .

والثانية : ان المخالفة الاحتمالية للتكليف المنجز غير جائزة عقلا لانها مساوقة لاحتمال المعصية وحيث ان الجامع منجز بالعلم الاجمالي فلا تجوز مخالفته الاحتمالية .

ويندفع هذا التقريب بمنع المقدمة الاولى فان الجامع اذا لوحظ فيه مقدار الجامع بحده فقط لم تكن مخالفة احد الطرفين مع موافقة الطرف الآخر مخالفة احتمالية له لأن الجامع بحده لا يقتضي اكثر من التطبيق على احد الفردين والمفروض ان العلم واقف على الجامع بحده وان التنجز تابع لمقدار العلم فلا مخالفة احتمالية للمقدار المنجز أصلا .

الثاني : ـ ما ذهبت اليه مدرسة المحقق النائيني (قدس الله روحه) فانها مع اعترافها بان العلم الاجمالي لا يستدعي وجوب الموافقة القطعية بصورة مباشرة لانه لا ينجز ازيد من الجامع . . قامت بمحاولة لاثبات استتباع العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية بصورة غير مباشرة وهذه المحاولة يمكن تحليلها ضمن الفقرات التالية .

اولا : ـ ان العلم الاجمالي يستدعي حرمة المخالفة القطعية .

ثانياً : ـ يترتب على ذلك عدم امكان جريان الاصول المؤمنة في جميع الاطراف لانه يستوجب الترخيص في المخالفة القطعية .

ثالثاً : ـ يترتب على ذلك ان الاصول المذكورة تتعارض فلا تجري في اي طرف لأن جريانها في طرف دون آخر ترجيح بلا مرجح وجريانها في الكل غير ممكن .

رابعاً : ـ ينتج من كل ذلك ان احتمال التكليف في كل طرف يبقى بدون اصل مؤمن ، وكل احتمال للتكليف بدون مؤمن يكون منجزاً للتكليف ، فتجب عقلا موافقة التكليف المحتمل ، في كل طرف باعتبار تنجزه لا باعتبار وجوب الموافقة القطعية للعام الاجمالي بعنوانها .

والتحقيق : ان المقصود بتعارض الاصول المؤمنة في الفقرة الثالثة ان كان تعارض الاصول بما فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان على اساس ان جريانها في كل من الطرفين غير ممكن وفي احدهما خاصة ترجيح بلا مرجح . . فهذا غير صحيح لأن هذه القاعدة نجريها ابتداء فيما زاد على الجامع . وبعبارة

اخرى : اننا عندما نعلم اجمالا بوجوب الظهر او وجوب الجمعة يكون كل من الوجوبين بما هو وجوب لهذا الفعل او لذاك بالخصوص مورداً للبراءة العقلية وبما هو وجوب مضاف الى الجامع خارجاً عن مورد البراءة فيتنجز الوجوب بمقدار اضافته الى الجامع لأن هذا هو المقدار الذي تم عليه البيان ويؤمن عنه بما هو مضاف الى الفرد، وهذا التبعيض في تطبيق البراءة العقلية معقول وصحيح بينما لا يطّرد في البراءة الشرعية لانها مفاد دليل لفظي وتابعة لمقدار ظهوره العرفي وظهوره العرفي لا يساعد على ذلك .

وان كان المقصود التعارض بين الاصول المؤمنة الشرعية ، خاصة فهو صحيح ولكن كيف يرتب على ذلك تنجز التكليف بالاحتمال مع ان الاحتمال مؤمن عنه بالبراءة العقلية على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان . وصفوة القول انه على هذا المسلك لا موجب لافتراض التعارض في البراءة العقلية بل لا معنى لذلك إذ لا يعقل التعارض بين حكمين عقليين فان كان ملاك حكم العقل وهو عدم البيان تاماً في كل من الطرفين . . استحال التصادم بين البراءتين، والا لم تجر البراءة لعدم المقتضي لا للتعارض .

وهكذا يتضح انه على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا يمكن تبرير وجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي وهذا بنفسه من المنبهات الى بطلان القاعدة المذكورة .

نعم إذا نشأ العلم الاجمالي من شبهة موضوعية تردد فيها مصداق قيد من القيود المأخوذة في الواجب بين فردين وجبت الموافقة القطعية حتى على المسلك المذكور ، كما اذا وجب اكرام العالم وتردد العالم بين زيد وخالد فان كون الاكرام اكراماً للعالم قيد للواجب فيكون تحت الامر وداخلاً في العهدة ويشك في تحققه خارجاً بالاقتصاد على اكرام احد الفردين ، ومقتضى قاعدة ان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وجوب الاحتياط حينئذ .

٢٣

هذا كله فيما يتعلق بالامر الاول .

٢ ـ جريان الاصول في جميع الاطراف وعدمه : **

واما الامر الثاني وهو في جريان الاصول الشرعية في جميع اطراف العلم الاجمالي فقد تقدم الكلام عن ذلك بلحاظ مقام الثبوت ومقام الاثبات معاً في مباحث القطع ، واتضح : ان المشهور بين الاصوليين استحالة جريان الاصول في جميع الاطراف لادائه الى الترخيص في المعصية للمقدار المعلوم اي في المخالفة القطعية، وأن الصحيح هو إمكان جريانها في جميع الاطراف عقلاً غير ان ذلك ليس عقلائياً. ومن هنا كان الارتكاز العقلائي موجباً لانصراف ادلة الاصول عن الشمول لجميع الاطراف .

وينبغي ان يعلم : ان ذلك انما هو بالنسبة الى الاصول الشرعية المؤمنة، واما الاصول الشرعية المنجزة للتكليف فلا محذور ثبوتاً ولا اثباتاً في جريانها في كل اطراف العلم الاجمالي بالتكليف اذا كان كل طرف مورداً لها في نفسه، حتى ولو كان المكلف يعلم بعدم ثبوت اكثر من تكليف واحد كما إذا علم بوجود نجس واحد فقط في الاناءات المعلومة نجاستها سابقاً فيجري استصحاب النجاسة في كل واحد منها. ومنه يعلم انه لو لم تكن النجاسة الفعلية معلومة اصلا امكن ايضاً اجراء استصحاب النجاسة في كل اناء ما دامت اركانه تامة فيه، ولا ينافي ذلك العلم اجمالاً بطهارة بعض الأواني وارتفاع النجاسة عنها واقعاً لأن المنافاة؛ اما ان تكون بلحاظ محذور ثبوتي بدعوى المنافاة بين الاصول المنجزة للتكليف والحكم الترخيصي المعلوم بالاجمال. . او بلحاظ محذور اثباتي وقصور في اطلاق دليل الاصل.

اما الأول فقد يقرب بوقوع المنافاة بين الالزامات الظاهرية والترخيص الواقعي الثابت في مورد بعضها على سبيل الاجمال جزماً .

والجواب : ان المنافاة بينها وبين الترخيص الواقعي ان كانت بملاك التضاد بين الحكمين فيندفع بعدم التضاد ما دام احدهما ظاهرياً والآخر

واقعياً ، وان كانت بملاك ما يستتبعان من تحرك او اطلاق عنان فمن الواضح ان الترخيص المعلوم اجمالاً لا يستتبع اطلاق العنان الفعلي لعدم تعين مورده فلا ينافي الاصول المنجزة في مقام العمل.

واما الثاني : فقد يقرب بقصور في دليل الاستصحاب بدعوى انه كما ينهى عن نقض اليقين بالشك كذلك يامر بنقض اليقين باليقين والاول يستدعي اجراء الاستصحاب في تمام الاطراف والثاني يستعدي نفي جريانها جميعاً في وقت واحد لان رفع اليد عن الحالة السابقة في بعض الاناءات نقض لليقين باليقين .

والجواب اولاً : ان هذا انما يوجب الاجمال في ما اشتمل من روايات الاستصحاب على الامر والنهي معاً لا فيما اختص مفادة بالنهي فقط .

وثانياً : ان ظاهر الامر بنقض اليقين باليقين ان يكون اليقين الناقض متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين المنقوض وهذا غير حاصل في المقام لان اليقين المدعى كونه ناقضاً هو العلم الاجمالي بالحكم الترخيصي ومصبُّه ليس متحداً مع مصبٍّ اي واحد من العلوم التفصيلية المتعلقة بالحالات السابقة للاناءات .

وعليه فالاصول المنجزة والمثبتة للتكليف لا بأس بجريانها حتى مع العلم اجمالاً بمخالفة بعضها للواقع . وهذا معنى قولهم : ان الاصول العملية تجري في اطراف العلم الاجمالي اذا لم يلزم من جريانها مخالفة عملية لتكليف معلوم بالاجمال .

٣ ـ جريان الاصول في بعض الاطراف وعدمه : **

واما الامر الثالث : فهو في جريان الاصول الشرعية المؤمنة في بعض اطراف العلم الاجمالي ، والكلام عن ذلك يقع في مقامين ثبوتي واثباتي :

اما الثبوتي فنبحث فيه عن امكان جريان الاصول المؤمنة في بعض

الاطراف ثبوتاً وعدمه ، ومن الواضح انه على مسلكنا القائل بامكان جريان الاصول في جميع الاطراف ، لا مجال لهذا البحث اذ لا معنى لافتراض محذور ثبوتي في جريانها في بعض الاطراف .

واما على مسلك القائلين باستحالة جريان الاصول في جميع الاطراف فكذلك ينبغي ان نستثني من هذا البحث القائلين بان العلم الاجمالي لا يستدعي وجوب الموافقة القطعية مباشرة، فانه على قولهم هذا لا ينبغي ان يتوهم امتناع جريان الاصل المؤمن في بعض الاطراف اذ يكون من الواضح عدم منافاته للعلم الاجمالي، واما القائلون بان العلم الاجمالي يستدعي بذاته وجوب الموافقة القطعية فيصحُّ البحث على اساس قولهم ، لأن جريان الاصل المؤمن في بعض الاطراف يرخص في ترك الموافقة القطعية فلا بد من النظر في امكان ذلك وامتناعه، ومردُّ البحث في ذلك الى النزاع في ان العلم الاجمالي هل يستدعي عقلاً وجوب الموافقة القطعية استدعاءً منجزاً على نحو استدعاء العلة لمعلولها او استدعاءً معلقاً على عدم ورود الترخيص الشرعي على نحو استدعاء المقتضي لما يقتضيه فان فعليته منوطة بعدم وجود المانع . فعلى الاول يستحيل اجراء الاصل المؤمن في بعض الاطراف لانه ينافي حكم العقل الثابت بوجوب الموافقة القطعية ، وعلى الثاني يمكن اجراؤه إذ يكون الاصل مانعاً عن فعلية حكم العقل ورافعاً لموضوعه .

وعلى هذا الأساس وجد اتجاهان بين القائلين باستدعاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية : احدهما : القول بالاستدعاء على نحو العلّية وذهب اليه جماعة منهم المحقق العراقي . والآخر : القول بالاستدعاء على نحو الاقتضاء وذهب اليه جماعة منهم المحقق النائيني على ما هو المنقول عنه في فوائد الاصول .

وقد ذكر المحقق العراقي (رحمه الله) في تقريب العلّية : انه لا شك في كون العلم منجزاً لمعلومه على نحو العلية فاذا ضممنا الى ذلك ان المعلوم بالعلم الاجمالي هو الواقع لا مجرد الجامع ، ثبت ان الواقع منجز على نحو

العلية ومعه يستحيل الترخيص في اي واحد من الطرفين لاحتمال كونه هو الواقع وبكلمة اخرى : ان المعلوم بالعلم الاجمالي ان كان هو الجامع فلا مقتضي لوجوب الموافقة القطعية اصلاً وان كان هو الواقع فلا بد من افتراض تنجزه على نحو العلية لان هذا شأن كل معلوم مع العلم .

واعترض عليه المحقق النائيني (رحمه الله) بان العلم الاجمالي ليس اشدّ تأثيراً من العلم التفصيلي ، والعلم التفصيلي نفسه يعقل الترخيص في المخالفة الاحتمالية لمعلومه كما في قاعدتي الفراغ والتجاوز ، وهذا يعني عدم كونه علة لوجوب الموافقة القطعية فكذلك العلم الاجمالي.[٢٤]

وأجاب المحقق العراقي على هذا الاعتراض بان قاعدة الفراغ وامثالها ليست ترخيصاً في ترك الموافقة القطعية لتكون منافية لافتراض علّية العلم لوجوبها بل هي إحراز تعبدي للموافقة ، اي موافقة قطعية تعبدية ، وافتراض العلية يعني علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية وجداناً او تعبداً .

وبهذا يظهر الفرق بين اجراء قاعدة الفراغ واجراء إصالة البراءة في احد طرفي العلم الاجمالي فان الاول لا ينافي العلية بخلاف الثاني.[٢٥]

والتحقيق : ان قاعدة الفراغ واصالة البراءة وان كانتا مختلفتين في لسانيهما الا ان هذا مجرد اختلاف في اللسان والصياغة واما واقعهما وروحهما فواحد لان كلاً منهما نتيجة لتقديم الاغراض الترخيصية على الاغراض اللزومية عند الاختلاط في مقام الحفظ ، غير ان هذا التقديم تارة يكون بلسان الترخيص واخرى بلسان الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وافتراضها موافقة كاملة فلا معنى للقول بان احد اللسانين ممتنع دون الآخر . .

والصحيح : هو عدم علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية لان الترخيص الظاهري في بعض الاطراف له نفس الحيثيات المصححة لجعل الحكم الظاهري في سائر الموارد ، هذا كله بحسب مفاد الثبوت .

واما بحسب مقام الاثبات فقد يقال : ان ادلة الاصول قاصرة عن

إثبات جريان الاصل في بعض الاطـراف لأن جريـانه في البعض ضمن جـريانـه في كـل الاطراف بـاطل ، لأننـا فرغنـا عن عـدم جـواز التـرخيص في المخـالفـة القـطعية ، وجـريانـه في البعض المعين دون البعض الآخـر ترجيـح بلا مرجح ، لأن نسبة دليل الاصل الى كل من الطرفين عـلى نحو واحـد وجريـانه في البعض المـردد غير معقـول إذ لا معنى للمردد . وبكلمـة اخرى : انـه بعد العلم بعـدم جـريان الاصـل في كل الاطـراف في وقت واحد يحصـل التعـارض بـين اطـلاق دليل الاصل لكل طرف واطلاقه لسائر الاطراف ومقتضى التعارض التساقط .

وهناك اعتراض مشهور يوجه الى هذا البـرهان ، وحـاصله : ان المحذور النـاجم عن جـريـان الاصـول في كـل الاطـراف هـو التـرخيص في المخـالفـة القطعية ، وهذا المحذور انما ينشأ من اجراء الاصل في كـل من الطرفـين مطلقـاً اي سـواء ارتكب المكلف الطرف الآخـر او اجتنبه ، واذا الغينـا اطلاق الاصـل في كل منهما لحـالة ارتكـاب الآخر انتـج اثبات تـرخيصين مشـروطين وكـل منهما منـوط بترك الآخـر ومثل هـذا لا يؤدي الى الترخيص في المخـالفـة القـطعيـة ، ويعني ذلك ان المحذور يندفع بـرفع اليـد عن اطلاق الاصـل في كل طـرف ولا يتـوقف دفعه عـلى الغاء الاصـل رأسـاً . ولا شـك في ان رفـع اليـد عن شيء من مفـاد الدليـل لا يجـوز الا لضـرورة ، والضـرورة تقـدَّر بقـدرهـا فلمـاذا لا نجري الاصل في كل من الطرفين ولكن مقيداً بترك الآخر .

وقد اجيب على هذا الاعتراض بوجوه :

الأول : ـ مـا ذكـره السيـد الاستـاذ من ان الجمـع بـين التـرخيصـين المشـروطين المـذكورين وان كـان لا يؤدي الى الترخيص في المخـالفـة القـطعيـة ولكنـه يؤدي الى الترخيص القـطعي في المخالفـة الواقعيـة وذلـك فيـما اذا تـرك الطرفين معاً وهو مستحيل[٢٦].

ويـرد عليه : ان الحكم الـظاهري في نفسـه ليس مستحيلاً وانمـا يمتنع اذا كان منافياً للحكم الواقعي والمفروض عدم المنافاة بين الحكم الظاهـري والحكم الـواقعي لا بلحاظ نفسـه ولا بلحاظ مبـادئه ، فلم يبق الا التنـافي بلحـاظ عـالم

الامتثال ، وقد فرضنا هنا ان حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية قابل للرفع بالترخيص الشرعي على خلافه فلم يبق هناك تناف بين الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية ، والتكليف المعلوم بالاجمال في اي مرحلة من المراحل .

هذا على ان بالامكان تصوير الترخيصات المشروطة على نحو لا يمكن ان تصبح كلها فعلية في وقت واحد ليلزم الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية وذلك بان تفترض اطراف العلم الاجمالي ثلاثية ويفترض ان الترخيص في كل طرف مقيد بترك احد بديليه وارتكاب الآخر .

الثاني : ـ ما ذكره السيد الاستاذ ايضاً من انه إذا اريد اجراء الاصل مقيداً في كل طرف فهناك اوجه عديدة للتقييد فقد يجري الاصل في كل طرف مقيداً بترك الآخر او بان يكون قبل الآخر او بان يكون بعد الآخر فاي مرجح لتقييد على تقييد ؟ ٢٧

ويرد عليه : ان التقييد انما يراد لالغاء الحالة التي لها حالة معارضة في دليل الاصل وابقاء الحالة التي لا معارض لها من حالات الطرف الآخر ، والحالة التي لا معارض لها كذلك هي حالة ترك الطرف الآخر واما حالة كونه قبل الآخر مثلاً فجريان الاصل فيها يعارض جريانه في الآخر حالة كونه بعد صاحبه .

الثالث : ـ ما ذكره ايضاً من ان لدليل الاصل اطلاقاً افرادياً لهذا الطرف ولذاك واطلاقاً احوالياً في كل من الفردين لحالة ترك الآخر وفعله ، والمحذور كما يندفع برفع اليد عن الاطلاقين الأحواليّين معاً ، كذلك يندفع برفع اليد عن الاطلاق الافرادي والاحوالي في احد الطرفين خاصة ، فاي مرجح لاحد الدفعين على الآخر ؟ .

ويرد عليه : ان المرجح هو ان ما يبقى تحت دليل الاصل بموجب الدفع الاول للمحذور ليس له معارض اصلاً ، وما يبقى تحته بموجب الدفع الآخر الذي يقترحه . . له معارض .

الرابع : ـ ان الحكم الظاهري يجب ان يكون محتمل المطابقة للحكم الواقعي والترخيص المشروط ليس كذلك لأن ما هو ثابت في الواقع اما الحرمة المطلقة واما الترخيص المطلق .

ويرد عليه : انه لا برهان على اشتراط ذلك في الحكم الظاهري وانما يشترط فيه امران احدهما ان يكون الحكم الواقعي مشكوكاً والآخر ان يكون الحكم الظاهري صالحاً لتنجيزه او التعذير عنه .

الخامس : ـ وهو التحقيق في الجواب وحاصله ان مفاد دليل الترخيص الظاهري ومدلوله التصديقي هو ابراز عدم اهتمام المولى بالتحفظ على الغرض اللزومي ، ومعنى افتراض ترخيصين مشروطين كذلك ان عدم اهتمام المولى بالتحفظ على الغرض اللزومي في كل طرف منوط بترك الاخر ، وانه في حالة تركهما معاً لا اهتمام له بالتحفظ على الغرض اللزومي المعلوم اجمالاً . وكل هذا لا محصل له لان المعقول انما هو ثبوت مرتبة ناقصة من الاهتمام للمولى تقتضي التحفظ الاحتمالي على الواقع المعلوم بالاجمال ، واستفادة ذلك من الترخيصين المشروطين المراد اثباتهما باطلاق دليل الاصل ، لا يمكن الا بالتأويل وارجاعهما الى الترخيص في الجامع اي في احدهما ، وهذه العناية لا يفي بها اطلاق دليل الاصل .

وفي ضوء ما تقدم قد يقال : انه لا تبقى ثمرة بين القول بالعلّية والقول بالاقتضاء إذ على كل حال لا يجري الاصل المؤمن في بعض الاطراف ولكن سيظهر فيما يأتي تحقق الثمرة في بعض الحالات :

جريان الاصل في بعض الاطراف بلا معارض :

اتضح مما سبق ان دليل الاصل لا يفي لاثبات جريان الاصل المؤمن في بعض الاطراف وذلك بسبب المعارضة ولكن قد تستثنى من ذلك عدة حالات :

منهـا : ما اذا كـان في احد طـرفي العلم الاجمالي اصـل واحـد مؤمن وفي الطرف الآخر اصـلان طوليـان ، ونقصد بـالاصلين الطوليـين ان يكون احـدهما حـاكماً على الآخـر ورافعاً لمـوضوعـه تعبـداً . ومثـال ذلـك : ان يعلم اجمـالاً بنجـاسة انـاء مردد بـين اناءين احـدهما مجـرى لأصالـة الطهـارة فقط ، والآخـر مجرى لاستصحاب الطهارة واصالتها معـاً بناء عـلى ان الاستصحاب حـاكم على اصالة الطهارة ، فقد يقال في مثل ذلك : ان اصـالة الـطهارة في الـطرف الاول تعارض استصحاب الطهارة في الطرف الثاني ولا تدخل اصـالة الـطهارة للطرف الثاني في هذا التعارض لأنها متأخـرة رتبة عن الاستصحـاب ومتوقفـة على عـدمه فكيف تقع طرفاً للمعارضة في مرتبتـه ؟ وبكلمة اخـرى ان المقتضى لها اثبـاتاً لا يتم الا بعد سقوط الاصل الحاكم وهـو الاستصحاب والسقـوط نتيجة المعـارضة بينـه وبين اصـالـة الـطهـارة في الـطرف الأول ، واذا كـان الاصـل متفـرعـاً في اقتضـائه للجـريان عـلى المعارضـة فكيف يكون طـرفـاً فيهـا ؟ وإذا استحـال ان يكون طرفاً في تلك المعارضـة سقط المتعارضـان اولاً وجرى الاصـل الطولي بـلا معارض .

ومنها : ما إذا كان دليل الاصـل شامـلاً لكلا طـرفي العلم الاجمالي بـذاته وتـوفر دليـل اصل آخـر لا يشمل الا احـد الطرفـين ، ومثال ذلـك : ان يكون كل من الطرفين مورداً للاستصحاب المؤمن وكان احدهما خاصـة مورداً لاصـالة الـطهارة[٢٨]، ففي مثـل ذلك يتعـارض الاستصحابـان ويتساقـطان وتجري اصـالـة الطهارة بدون معارض سـواء قلنا بـالطوليـة بين الاستصحـاب واصالـة الطهـارة اوبالعرضية ، وذلك لأن اصالة الطهارة في طرفها لا يوجد مـا يصلح لمعارضتهـا لا من دليـل اصالـة الطهـارة نفسها ، ولا من دليـل الاستصحـاب ، امـا الأول فلأن دليل اصـالة الـطهارة لا يشمـل الطرف الآخـر بحسب الفرض ليتعـارض الاصلان ، واما الثـاني فلأن دليـل الاستصحاب مبتـلى بالتعـارض في داخله بين استصحابين والتعارض الداخلي في الدليـل يوجب اجمـاله والمجمـل لا يصلح ان يعارض غيره .

ومنهـا : ان يكون الاصـل المؤمن في احد الـطرفين مبتـلى في نفس مورده

بـاصل معـارض منجز دون الاصـل في الطرف الآخـر ، ومثالـه ان يعلم اجمـالاً بنجاسة احـد اناءين وكـل منهما مجـرى لاستصحاب الـطهارة في نفسـه ، غير ان احدهما مجرى لاستصحاب النجاسة ايضـاً لتوارد الحـالتين عليـه مع عـدم العلم بالمتقدم والمتأخر منهما ، فقد يقال حينئذ بجريان استصحـاب الطهـارة في الطرف الآخـر بلا معـارض لأن استصحاب الـطهارة الآخـر ساقط بـالمعارضـة في نفس مورده باستصحاب النجاسة وقد يقال في مقابل ذلك بان التعارض يكـون ثلاثيـاً فاستصحاب الـطهارة المبتـلى يعارض استصحابين في وقت واحـد ، وتحقيق الحال متروك الى مستوى اعمق من البحث .

وإذا صح جريان الاصل بـلا معارض في هـذه الحالات كـان ذلك تعبيـراً عملياً عن الثمرة بين القول بالعلّية والقول بالاقتضاء.[39]

وقد تلخص مما تقدم ان العلم الاجمالي يستدعي حرمـة المخالفـة القطعيـة وانـه كلما تعارضت الاصـول الشرعيـة المؤمنـة في اطـرافـه ، وتسـاقـطت حكم العقل بوجوب الموافقة القـطعية ، لتنجـز الاحتمال في كـل شبهة بعـد بقائهـا بلا مؤمن شرعي وفقاً لمسلك حق الطاعة ، وحيث ان تعـارض الاصول يستنـد الى العلم الاجمالي، فيعتبر تنجز جميع الاطراف من اثار نفس العلم الاجمالي .

ولا فرق في منجزيـة العلم الاجمالي بـين ان يكون المعلوم تكليفـاً من نوع واحد اوتكليفاًمن نوعين كما إذا علم بوجوب شيء او حرمة الآخر .

كـما لا فـرق ايضـاً بـين ان يكـون المعلوم نفس التكليف او مـوضـوع التكليف لان العلم بمـوضوع التكليف اجمـالاً يساوق العلم الاجمـالي بـالتكليف . ولكن على شرط ان يكون المعلوم بالاجمال تمام المـوضوع للتكليف الشـرعي واما إذا كان جزء الموضوع للتكليف على كل تقدير او عـلى بعض التقاديـر فلا يكـون العلم منجـزاً لأنـه لا يسـاوق حينئـذ العلم الاجمـالي بـالتكليف . ومن هنـا لا يكـون العلم الاجمالي بنجـاسة احـدى قطعتـين من الحديـد منجزاً خـلافاً للعلم الاجمالي بنجاسة احد ماءين او ثوبـين ، اما الاول فـلأن نجاسـة قطعـة الحديـد ليست تمام الموضـوع لتكليف شرعي بـل هي جزء مـوضوع لـوجوب الاجتنـاب

عن الماء مثلاً والجزء الآخر ملاقاة الماء للقطعة الحديدية والمفروض عدم العلم بالجزء الآخر . واما الثاني فلأن نجاسة الماء تمام الموضوع لحرمة شربه ، ومثل الاول العلم الاجمالي بنجاسة قطعة حديدية او نجاسة الماء لأن المعلوم هنا جزء الموضوع على احد التقديرين . والضابط العام للتنجيز ان يكون العلم الاجمالي مساوقاً للعلم الاجمالي بالتكليف الفعلي وكلما لم يكن العلم الاجمالي كذلك فلا ينجز وتجري الاصول المؤمنة في مورده بقدر الحاجة ، ففي مثال العلم بنجاسة قطعة الحديد او الماء تجري اصالة الطهارة في الماء ولا تعارضها اصالة الطهارة في الحديد إذ لا اثر عملي لنجاسته فعلاً .





- ٢ -
اركان منجزية العلم الاجمالي

نستطيع ان نستخلص مما تقدم ان قاعدة منجـزية العلم الاجمـالي لها عـدة اركان :

- ١ -

الـركن الاول : ـ وجود العلم بـالجامـع إذ لـولا العلم بالجامع لكـانت الشبهة في كل طرف بدوية وتجري فيها البراءة الشرعية .

ولا شك في وفاء العلم بالجامع بالتنجيز فيها اذا كـان علماً وجدانيـاً ، واما إذا كـان ما يعبـر عنه بـالعلم التعبدي فـلا بد من بحث فيـه ، ومثـاله ان تقوم البينة مثلاً على نجاسة احد الاناءين فهل يطبق على ذلـك قاعـدة منجزيـة العلم الاجمـالي ايضاً ؟ . . وجهـان فقد يقـال بالتـطبيق عـلى اسـاس ان دليـل الحجيـة يجعـل الامارة علماً فيتـرتب عليه آثـار العلم الـطريقي التي منهـا منجـزيـة العلم الاجمـالي، وقـد يقـال بعـدمـه عـلى اسـاس ان الاصـول انما تتعـارض إذا أدى جريانها في كل الاطراف إلى التـرخيص في المخالفـة القطعيـة للتكليف الواقعي،

ولا يلزم ذلك في مورد البحث لعدم العلم بمصادفة البينة للتكليف الواقعي، وكلا هذين الوجهين غير صحيح .

وتحقيق الحال في ذلك : ان البينة تارة يفترض قيامها ابتداء على الجامع . واخرى يفترض قيامها على الفرد ثم تردد موردها بين طرفين .

اما في الحالة الاولى : فنواجه دليلين : احدهما : دليل حجية الامارة الذي ينجز مؤداها . والآخر : دليل الاصل الجاري في كل من الطرفين في نفسه ، وهما دليلان متعارضان لعدم امكان العمل بهما معاً والوجه الاول يفترض تمامية الدليل الأول ويرتب على ذلك عدم امكان اجراء الاصول . والوجه الثاني لا يفترض الفراغ عن ذلك فيقول : لا محذور في جريانها . والاتجاه الصحيح هو حل التعارض القائم بين الدليلين . فان قيل : اليس دليل حجية الامارة حاكماً على دليل الاصل ؟ . . كان الجواب : ان هذه الحكومة انما هي فيما إذا اتحد موردهما لا في مثل المقام إذ تلغى الامارة تعبداً، الشك بلحاظ الجامع وموضوع الاصل في كل من الطرفين الشك فيه بالخصوص فلا حكومة، بل لا بد من الاستناد الى ميزان اخر لتقديم دليل الحجية على دليل الاصل من قبيل الاخصية او نحو ذلك وبعد افتراض التقديم نرتب عليه آثار العلم الاجمالي .

واما في الحالة الثانية : فالاصل ساقط في مورد الامارة للتنافي بينهما وحكومة الامارة عليه . ولما كان موردها غير معين ومردداً بين طرفين فلا يمكن اجراء الاصل في كل من الطرفين للعلم بوجود الحاكم المسقط للاصل في احدهما، ولا مسوغ لاجرائه في احدهما خاصة، وبهذا يتنجز الطرفان معاً .

- ٢ -

الركن الثاني : ـ وقوف العلم على الجامع وعدم سرايته الى الفرد، اذ لو كان الجامع معلوماً في ضمن فرد معين لكان علماً تفصيلياً لا اجمالياً ولما كان منجزاً الا بالنسبة الى ذلك الفرد بالخصوص، وحيثما يحصل علم بالجامع ثم يسري العلم الى الفرد يسمى ذلك بانحلال العلم الاجمالي بالعلم بالفرد.

وتعلق العلم بالفرد له عدة انحاء :

احدها : ـ ان يكون العلم المتعلق بالفرد معيناً لنفس المعلوم بالاجمال بمعنى العلم بان هذا الفرد هو نفس المعلوم الاجمالي المردد، ولا شك حينئذ في سراية العلم من الجامع الى الفرد وفي حصول الانحلال .

ثانيها : ـ ان لا يكون العلم بالفرد ناظراً الى تعيين المعلوم الاجمالي مباشرة غير ان المعلوم الاجمالي ليس له اي علامة او خصوصية يحتمل ان تحول دون انطباقه على هذا الفرد ، كما إذا علم بوجود انسان في المسجد ثم علم بوجود زيد .

والصحيح هنا سراية العلم من الجامع الى الفرد وحصول الانحلال ايضاً إذ يعود العلمان معاً الى علم تفصيلي بزيد وشك بدوي في انسان آخر .

ثالثها : ـ ان لا يكون العلم بالفرد ناظراً الى تعيين المعلوم الاجمالي ويكون للمعلوم الاجمالي علامة في نظر العالم غير محرزة التواجد في ذلك الفرد ، كما إذا علم بوجود إنسان طويل في المسجد ثم علم بوجود زيد وهو لا يعلم انه طويل او لا . والصحيح هنا عدم الانحلال لعدم احراز كون المعلوم بالعلم الثاني مصداقاً للمعلوم بالعلم الاول بحيث يصح ان ينطبق عليه فلا يسري العلم من الجامع الاجمالي الى تحصّصه ضمن الفرد .

رابعها : ـ ان يكون العلم الساري الى الفرد تعبدياً بان قامت امارة على ذلك بنحو لو كانت علماً وجدانياً لحصل الانحلال .

وقد يتوهم في مثل ذلك الانحلال التعبدي بدعوى ان دليل الحجية يرتب كل آثار العلم على الامارة تعبداً ومن جملتها الانحلال . ولكنه توهم باطل لان مفاد دليل الحجية ان كان هو تنزيل الامارة منزلة العلم ، فمن الواضح ان التنزيل لا يمكن ان يكون ناظراً الى الانحلال لانه اثر تكويني للعلم وليس بيد المولى توسيعه، وان كان مفاد دليل الحجية اعتبار الامارة علماً على طريقة المجاز العقلي فمن المعلوم ان هذا الاعتبار لا يترتب عليه آثار

العلم الحقيقي التي منها الانحلال وانما يترتب عليه آثار العلم الاعتباري[30] فان قيل : نحن لا نريد بدليل الحجية ان نثبت الانحلال الحقيقى بالتعبد لكي يقال بانه اثر تكويني تابع لعلته ولا يحصل بالتعبد تنزيلاً او اعتباراً، بل نريد استفادة التعبد بالانحلال من دليل الحجية لان مفاده التعبد بالغاء الشك والعلم بمؤدى الامارة وهذا بنفسه تعبد بالانحلال فهو انحلال تعبدي . . كان الجواب على ذلك : ان التعبد المذكور ليس تعبداً بالانحلال بل بما هو علة للانحلال والتعبد بالعلة لا يساوق التعبد بمعلولها . أضف الى ذلك ان التعبد بالانحلال لا معنى له ولا اثر لانه ان اريد به التأمين بالنسبة الى الفرد الآخر بلا حاجة الى اجراء اصل مؤمن فيه فهذا غير صحيح لأن التأمين عن كل شبهة بحاجة الى اصل مؤمن حتى ولو كانت بدوية . وان اريد بذلك التمكين من اجراء ذلك الاصل في الفرد الآخر فهذا يحصل بدون حاجة الى التعبد بالانحلال ، وملاكه زوال المعارضة بسبب خروج مورد الامارة عن كونه مورداً للاصل المؤمن سواء انشىء التعبد بعنوان الانحلال او لا .

- ٣ -

الركن الثالث : - ان يكون كل من الطرفين مشمولاً في نفسه وبقطع النظر عن التعارض الناشىء من العلم الاجمالي لدليل الاصل المؤمن ، إذ لو كان احدهما مثلاً غير مشمول لدليل الاصل المؤمن لسبب آخر ، لجرى الاصل المؤمن في الطرف الآخر بدون محذور . وهذه الصياغة انما تلائم انكار القول بعلّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية ، إذ بناء على هذا الانكار يتوقف تنجز وجوب الموافقة القطعية على التعارض بين الاصول المؤمنة ، واما على القول بالعلية كما هو مذهب المحقق العراقي فلا تصح الصياغة المذكورة لان مجرد كون الاصل في احد الطرفين لا معارض له ، ولا يكفي لجريانه لانه ينافي علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية فلا بد من افتراض نكتة في الرتبة السابقة تعطل العلم الاجمالي عن التنجيز ليتاح للاصل المؤمن ان يجري . ومن هنا صاغ المحقق المذكور الركن الثالث صياغة اخرى .

وحاصلها : ان تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على صلاحيته لتنجيز معلومه على جميع تقاديره فاذا لم يكن صالحاً لذلك فلا يكون منجزاً ، وعلى هذا فكلما كان المعلوم الاجمالي على احد التقديرين غير صالح للتنجز بالعلم الاجمالي لم يكن العلم الاجمالي منجزاً لانه لا يصلح للتنجيز الا على بعض تقادير معلومه وهذا التقدير غير معلوم فلا اثر عقلاً لمثل هذا العلم الاجمالي .

ويترتب على ذلك : ان العلم الاجمالي لا يكون منجزاً إذا كان احد طرفيه منجزاً بمنجز آخر غير العلم الاجمالي من امارة او اصل منجز وذلك لان العلم الاجمالي في هذه الحالة لا يصلح لتنجيز معلومه على تقدير انطباقه على مورد الامارة او الأصل ، لأن هذا المورد منجز في نفسه والمنجز يستحيل ان يتنجز بمنجز آخر لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على اثر واحد، وهذا يعني ان العلم الاجمالي غير صالح لتنجيز معلومه على كل حال فلا يكون له اثر .

والفرق العملي بين هاتين الصياغتين يظهر في حالة عدم تواجد اصل مؤمن في احد الطرفين وعدم ثبوت منجز فيه ايضاً سوى العلم الاجمالي فان الركن الثالث حسب الصياغة الاولى لا يكون ثابتاً ولكنه حسب الصياغة الثانية ثابت . . والصحيح هو الصياغة الاولى .

- ٤ -

الركن الرابع : ـ ان يكون جريان البراءة في كل من الطرفين مؤدياً الى الترخيص في المخالفة القطعية وامكان وقوعها خارجاً على وجه مأذون فيه ، إذ لو كانت المخالفة القطعية ممتنعة على المكلف حتى مع الاذن والترخيص لقصور في قدرته فلا محذور في اجراء البراءة في كل من الطرفين .

وركنية هذا الركن مبنية على انكار علية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية ، واما بناء على العلية فلا دخل لذلك في التنجيز ، إذ يكفي في امتناع جريان الاصول حينئذ كونها مؤدية للترخيص ولو في بعض الاطراف .

وهناك صياغة اخرى لهذا الركن تبناها السيد الاستاذ ، وهي ان يكون

جريان الاصـول مؤدياً الى التـرخيص القطعي في المخـالفة الـواقعية ولـو لم يلزم الترخيص في المخـالفـة القـطعيـة[٣١]، وقـد تقــدم الحـديث عن ذلــك بـالقــدر المـــناسب . كما ان الصيـاغة المـطروحة فعـلاً لهذا الـركن سيأتي مـزيد تحقيق وتعديل بالنسبة اليها في مبحث الشبهة غير المحصورة ان شاء الله تعالى .





- ٣ -
تطبيقات منجزيّة العلم الاجمالي

عـرفنا في ضـوء ما تقـدم ، الاركان الاربعـة لتنجيز العلم الاجمـالي فكلما انهدم واحـد منها بـطلت منجزيتـه، وكل الحـالات التي قد يـدعى سقوط العلم الاجمـالي فيها عن المنجـزية ، لا بـد من افتراض انهدام احـد الاركان فيهـا والا فلا مبرر للسقوط .

وفيـما يلي نستعـرض عدداً مهـماً من هـذه الحـالات لـدراستهـا من خـلال ذلك :

١ - زوال العلم بالجامع : ٠٠٠

الحالة الاولى ان يزول العلم بالجامع رأساً ولذلك صور :

الصورة الاولى : - ان يظهـر للعالم خـطؤه في علمه وان الانـاءين اللذين اعتقد بنجاسـة احدهمـا مثلا طاهران ، ولا شـك هنا في السقـوط عن المنجزيـة

لانعدام الركن الاول من الاركان المتقدمة .

الصورة الثانية : ـ ان يتشكك العالم فيما كان قد علم به فيتحول علمه بالجامع الى الشك البدوي ، والامر فيه كذلك ايضاً .

ولكن قد يتوهم بقاء الاطراف على منجزيتها لأن الاصول المؤمنة تعارضت فيها في حال وجود العلم الاجمالي وهو وان زال ولكنها بعد تعارضها وتساقطها لا موجب لعودها فتظل الشبهة في كل طرف بلا اصل مؤمن فتتنجز .

وقد يجاب على هذا التوهم بان الشك الذي سقط اصله بالمعارضة هو الشك في انطباق المعلوم بالاجمال وهذا الشك زال بزوال العلم الاجمالي ووجد بدلاً عنه الشك البدوي وهو فرد جديد من موضوع دليل الاصل ولم يقع الاصل المؤمن عنه طرفاً للمعارضة فيجري بدون اشكال وفي كل من هاتين الصورتين يزول العلم بحدوث الجامع رأساً .

الصورة الثالثة : ـ ان يزول العلم بالجامع بقاء وان كان العلم بحدوثه لا يزال مستمراً ، وهذه الصورة تتحقق على انحاء :

النحو الاول[٣٢] **:** ـ أن يكون للجامع المعلوم أمد محدد بحيث يرتفع متى ما استوفاه ، فاذا استوفى أمده لم يعد هناك علم بالجامع بقاء ، بل يعلم بارتفاعه وان كان العلم بحدوثه ثابتاً .

النحو الثاني[٣٣] **:** ـ ان يكون الجامع على كل تقدير متيقناً الى فترة ومشكوك البقاء بعد ذلك ، وفي مثل ذلك يزول ايضاً العلم بالجامع بقاء ولكن يجري استصحاب الجامع المعلوم ويكون الاستصحاب حينئذ بمثابة العلم الاجمالي .

النحو الثالث : ـ ان يكون الجامع المعلوم مردداً بين تكليفين غير ان احدهما على تقدير تحققه يكون اطول مكثاً في عمود الزمان من الآخر ، كما إذا علم بحرمة ألشرب من هذا الاناء الى الظهر او بحرمة الشرب من الاناء الآخر الى المغرب فبعد الظهر لا علم بحرمة احد الاناءين فعلاً ، فهل يجوز

الشرب من الاناء الآخر حينئذ لزوال العلم الاجمالي ؟. والجواب بالنفي وذلك لعدم زوال العلم الاجمالي وعدم خروج الطرف الاخر عن كونه طرفاً له فان الجامع المردد بين التكليف القصير والتكليف الطويل الامد لا يزال معلوماً حتى الآن كما كان فالتكليف الطويل في الاناء الآخر بكل ما يضم من تكاليف إنحلالية بعدد الآنات الى المغرب طرف للعلم الاجمالي . وتسمى مثل ذلك بالعلم الاجمالي المردد بين القصير والطويل، وحكمه انه ينجز الطويل على امتداده .

النحو الرابع [٣٤]: ـ ان يكون التكليف في احد طرفي العلم الاجمالي مشكوك البقاء على تقدير حدوثه ، وقد يقال في مثل ذلك بسقوط المنجزية لان فترة البقاء المشكوكة من ذلك التكليف لا موجب لتنجزها بالعلم الاجمالي لانها ليست طرفاً للعلم الاجمالي ولا بالاستصحاب إذ لا يقين بالحدوث ليجري الاستصحاب . وقد يجاب على ذلك بان الاستصحاب يجري على تقدير الحدوث بناء على انه متقوم بالحالة السابقة الا باليقين بها، ومعه يحصل العلم الاجمالي اما بثبوت الاستصحاب في هذا الطرف او ثبوت التكليف الواقعي في الطرف الآخر وهو كاف للتنجيز .

٢ ـ الاضطرار الى بعض الاطراف :**

الحالة الثانية : ان يعلم اجمالاً بنجاسة احد الطعامين ويكون مضطراً فعلاً الى تناول احدهما ولا شك في ان المكلف يسمح له بتناول ما يضطر اليه ، وانما نريد ان نعرف ان العلم الاجمالي هل يكون منجزاً لوجوب الاجتناب عن الطعام الآخر او لا ؟.

وهذه الحالة لها صورتان : إحداهما ان يكون الاضطرار متعلقاً بطعام معين والاخرى ان يكون بالامكان دفعه باي واحد من الطعامين :

اما الصورة الاولى : فالعلم الاجمالي فيها يسقط عن المنجزية لزوال

الركن الاول حيث لا يوجد علم اجمالي بجامع التكليف ، والسبب في ذلك : ان نجاسة الطعام المعلومة إجمالاً جزء الموضوع للحرمة والجزء الآخر عدم الاضطرار ، وحيث ان المكلف يحتمل ان النجس المعلوم هو الطعام المضطر اليه بالذات فلا علم له بالتكليف الفعلي ، فتجري البراءة عن حرمة الطعام غير المضطر اليه وغيرها من الاصول المؤمنة بدون معارض، لأن حرمة الطعام المضطر اليه غير محتملة ليحتاج الى الاصل بشأنها، ولكن هذا على شرط ان لا يكون الاضطرار متأخراً عن العلم الاجمالي والا بقي على المنجزية لانه يكون من حالات العلم الاجمالي المردد بين الطويل والقصير إذ يعلم المكلف بتكليف فعلي في هذا الطرف قبل حدوث الاضطرار او في الطرف الآخر حتى الآن . وقد يفترض الاضطرار قبل العلم ولكنه متأخر عن زمان النجاسة المعلومة، كما إذا اضطر ظهراً الى تناول احد الطعامين ثم علم ـ قبل ان يتناول ـ ان احدهما تنجس صباحاً ، وهنا العلم بجامع التكليف الفعلي موجود فالركن الاول محفوظ ولكن الركن الثالث غير محفوظ لان التكليف على تقدير انطباقه على مورد الاضطرار فقد انتهى امده ولا اثر لجريان البراءة عنه فعلاً فتجري البراءة في الطرف الآخر بلا معارض. ويطرد ما ذكرناه في غير الاضطرار ايضاً من مسقطات التكليف كتلف بعض الاطراف او تطهيرها ، كما إذا علم اجمالاً بنجاسة احد اناءين ثم تلف احدهما او غسل بالماء فإن العلم الاجمالي لا يسقط عن المنجزية بطرو المسقطات المذكورة بعده ويسقط عن المنجزية بطروها مقارنة للعلم الاجمالي او قبله .

واما الصورة الثانية : فلا شك في سقوط وجوب الموافقة القطعية بسبب الاضطرار المفروض وانما الكلام في جواز المخالفة القطعية ، فقد يقال بجوازها كما هو ظاهر المحقق الخراساني (رحمه الله) . وبرهان ذلك يتكون مما يلي :

اولا : ـ ان العلم الاجمالي بالتكليف علة تامة لوجوب الموافقة القطعية .

ثانياً : ـ ان المعلول هنا ساقط .

ثالثاً : ـ يستحيل سقوط المعلول بدون سقوط العلة .

فينتج : انه لا بد من الالتزام بسقوط العلم الاجمالي بالتكليف وذلك بارتفاع التكليف فلا تكليف مع الاضطرار المفروض ، وبعد ارتفاعه وان كان التكليف محتملاً في الطرف الآخر ولكنه حينئذ احتمال بدوي مؤمن عنه بالاصل .

والجواب عن ذلك :

اولاً : ـ بمنع علّية العلم الاجمالي بالتكليف لوجوب الموافقة القطعية .

ثانياً : ـ بان ارتفاع وجوب الموافقة القطعية الناشيء من العجز والاضطرار لا ينافي العليةالمذكورة لان المقصود منها عدم امكان جعل الشك مؤمناً لان الوصول بالعلم تام ولا ينافي ذلك وجود مؤمن آخر وهو العجز كما هو المفروض في حالة الاضطرار.[35]

ثالثا : ـ لو سلمنا فقرات البرهان الثلاث فهي انما تنتج لزوم التصرف في التكليف المعلوم على نحو لا يكون الترخيص في تناول احد الطعامين لدفع الاضطرار إذناً في ترك الموافقة القطعية له ، وذلك يحصل برفع اليد عن اطلاق التكليف لحالة واحدة وهي حالة تناول الطعام المحرم وحده من قبل المكلف المضطر مع ثبوته في حالة تناول كلا الطعامين معاً ، فمع هذا الافتراض اذا تناول المكلف المضطر العالم اجمالاً احد الطعامين فقط لم يكن قد ارتكب مخالفة احتمالية على الاطلاق ، وإذا تناول كلا الطعامين فقد ارتكب مخالفة قطعية للتكليف المعلوم فلا يجوز.[36]

٣ ـ انحلال العلم الاجمالي بالتفصيلي :

لكل علم اجمالي سبب، والسبب تارة يكون مختصا في الواقع بطرف معين من اطراف العلم الاجمالي، واخرى تكون نسبته الى الطرفين او الاطراف على نحو واحد. ومثال الأول: ان ترى قطرة دم تقع في احد الاناءين ولا

تميز الاناء بالضبط فتعلم اجمالاً بنجاسة احد الاناءين ، والسبب هو قطرة الدم وهي في الواقع مختصة باحد الطرفين ، ويمكن ان تؤخذ قيداً في المعلوم بأن تقول : اني اعلم اجمالاً بنجاسة ناشئة من قطرة الدم التي رأيتها لا بنجاسة كيفما اتفقت، ويترتب على ذلك: انه إذا حصل علم تفصيلي بنجاسة اناء معين من الاناءين فان كان هذا العلم التفصيلي بنفس سبب العلم الاجمالي بان علمت تفصيلاً بان القطرة قد سقطت هنا انحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي وانهدم الركن الثاني إذ يكون من النحو الاول من الانحاء الاربعة المتقدمة ـ عند الحديث عن ذلك الركن ـ وان كان هذا العلم التفصيلي بسبب آخر كما إذا رأيت قطرة اخرى من الدم تسقط في الاناء المعين لم ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي لان المعلوم التفصيلي ليس مصداقاً للمعلوم الاجمالي لينطبق عليه ويسري العلم من الجامع الى الفرد بخصوصه ، وكذلك الامر اذا شك في ان سبب العلم التفصيلي هو نفس تلك القطرة او غيرها حيث لا يحرز حينئذ كون المعلوم التفصيلي مصداقاً للمعلوم الاجمالي ويدخل في النحو الثالث من الانحاء الاربعة المتقدمة ـ عند الحديث عن الركن الثاني ـ

ومثال الثاني : ـ اي ما كانت نسبة سبب العلم الاجمالي فيه الى الاطراف متساوية ـ ان يحصل علم اجمالي بنجاسة احد الاناءات التي هي في معرض استعمال الكافر او الكلب لمجرد استبعاد ان يمر زمان طويل بدون ان يستعمل بعضها ، فان هذا الاستبعاد نسبته الى الاطراف على نحو واحد ، ويترتب على ذلك انه لا يصلح ان يكون قيداً مخصصاً للمعلوم الاجمالي ،[٣٧] وعليه فاذا حصل العلم التفصيلي بنجاسة اناء معين انحلّ العلم الاجمالي حتماً لانهدام الركن الثاني ، وذلك لأن المعلوم التفصيلي مصداق للمعلوم الاجمالي جزماً حيث لم يتخصص المعلوم الاجمالي بقيد زائد، ومعه يسري العلم من الجامع الى الفرد ويدخل في النحو الثاني من الانحاء الاربعة المتقدمة ـ عند الحديث عن الركن الثاني ـ .

وفي كل حالة يثبت فيها الانحلال يجب ان يكون المعلوم التفصيلي

والمعلوم الاجمالي متحدين في الزمان ، واما إذا كان المعلوم التفصيلي متأخراً زماناً فلا انحلال للعلم الاجمالي حقيقة لعدم كون المعلوم التفصيلي حينئذ مصداقاً للمعلوم الاجمالي ، ولا يشترط في الانحلال الحقيقي وانهدام الركن الثاني التعاصر بين نفس العلمين ، فان العلم التفصيلي المتأخر زماناً يوجب الانحلال ايضاً إذا احرز كون معلومه مصداقاً للمعلوم بالاجمال، لان مجرد تأخر العلم التفصيلي مع احراز المصداقية لا يمنع عن سراية العلم قهراً من الجامع الى الخصوصية وهو معنى الانحلال .

٤ ـ الانحلال الحكمي بالامارات والاصول : **

اذا جرت في حق المكلف امارات او اصول شرعية منجزة للتكليف في بعض اطراف العلم الاجمالي فلا انحلال حقيقي ولا تعبدي كما تقدم ، ولكن ينهدم الركن الثالث باحدى صيغتيه المتقدمتين إذا توفرت شروط :

احدها : ـ ان لا يقل البعض المنجز بالامارة او الاصل الشرعي عن عدد المعلوم بالاجمال من التكاليف .

ثانيها : ـ ان لا يكون المنجز الشرعي من امارة او اصل ناظراً الى تكليف مغاير لما هو المعلوم اجمالاً ، كما إذا علم اجمالاً بحرمة احد الاناءين بسبب نجاسته وقامت البينة على حرمة احدهما المعين بسبب الغصب.[38]

ثالثها : ـ ان لا يكون وجود المنجز الشرعي متأخراً عن حدوث العلم الاجمالي . فكلما توفرت هذه الشروط الثلاثة انهدم الركن الثالث ، لجريان الاصل المؤمن في غير مورد المنجز الشرعي بلا معارض وفقاً للصيغة الاولى ، ولعدم صلاحية العلم الاجمالي للاستقلال في تنجيز معلومه على كل تقدير وفقاً للصيغة الثانية . ويسمى السقوط عن المنجزية في هذه الحالة بالإنحلال الحكمي تمييزاً له عن الانحلال الحقيقي والانحلال التعبدي .

واما إذا اختل الشرط الاول فالعلم الاجمالي منجز للعدد الزائد ،

والاصول بلحاظه متعارضة . واذا اختل الشرط الثاني فالامر كذلك لان ما ينجزه العلم في مورد الامارة غير ما تنجزه الامارة نفسها . واذا اختل الشرط الثالث كان العلم الاجمالي منجزاً والركن الثالث محفوظاً ، لأن الاصول المؤمنة في غير مورد الامارة والاصل الشرعي المنجز ، معارضة بالاصول المؤمنة التي كانت تجري في موردهما قبل ثبوتهما . وبكلمة اخرى إذا أخذنا من مورد المنجز الشرعي فترة ما قبل ثبوت هذا المنجز ومن غيره الفترة الزمنية على امتدادها ، حصلنا على علم اجمالي تام الاركان فينجز . ومن هنا يعرف ان انهدام الركن الثالث بالمنجز الشرعي مرهون بعدم تأخر نفس المنجز عن العلم ولا يكفي عدم تأخر مؤدى الامارة مثلاً مع تأخر قيامها ، وذلك لأن سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز في حالات قيام المنجز الشرعي في بعض اطرافه ، إنما هو بسبب المنجزية الشرعية باحدى الصيغتين السابقتين ، والمنجزية لا تبدأ الا من حين قيام الامارة او جريان الاصل سواء كان المؤدى مقارناً لقيامها او سابقاً على ذلك . وبالمقارنة بين الانحلال الحكمي كما شرحناه هنا والانحلال الحقيقي كما شرحناه آنفاً يظهر انهما يختلفان في هذه النقطة ، فبينما العبرة في الانحلال الحكمي بعدم تأخر نفس المنجز الشرعي عن العلم الاجمالي، نلاحظ ان العبرة في الانحلال الحقيقي كانت بملاحظة جانب المعلوم التفصيلي وعدم تأخره عن زمان المعلوم الاجمالي، وذلك لأن ميزانه سراية العلم من الجامع الى الفرد وهي لازم قهري لانطباق المعلوم الاجمالي على المعلوم التفصيلي ومصداقية هذا لذاك ولا دخل لتاريخ العلمين في ذلك، فمتى ما اجتمع العلمان ولو بقاءً وحصل الانطباق المذكور حصل الانحلال الحقيقي .

٥ ـ اشتراك علمين اجماليين في طرف : ❖❖

قد يفترض ان احد طرفي العلم الاجمالي طرف في علم اجمالي آخر ، فان كان العلمان متعاصرين فلا شك في تنجيزهما معاً وتلقّي الطرف المشترك التنجز منهما معاً ، لأن مرجع العلمين الى العلم بثبوت تكليف واحد في

الطرف المشترك او تكليفين في الطرفين الآخرين ، واما إذا كان احدهما سابقاً على الآخر فقد يقال : ان العلم المتأخر يسقط عن المنجزية لاختلال الركن الثالث إما بصيغته الاولى وذلك بتقريب ان الطرف المشترك قد سقط عنه الاصل المؤمن سابقاً بتعارض الاصول الناشىء من العلم الاجمالي السابق فالاصل في الطرف المختص بالعلم الاجمالي المتأخر يجري بلا معارض، وإما بصيغته الثانية وذلك بتقريب ان الطرف المشترك قد تنجز بالعلم السابق فلا يكون العلم المتأخر صالحاً لمنجزيته فهو إذن لا يصلح لمنجزية معلومه على كل تقدير .

ولكن الصحيح عدم السقوط عن المنجزية وبطلان التقريبين السابقين ، وذلك لأن العلم الاجمالي الاول لا يوجب التنجيز في كل زمان ، وتعارض الاصول في الاطراف كذلك الا بوجوده الفعلي في ذلك الزمان لا بمجرد حدوثه ولو في زمان سابق،[٣٩] وعليه فتنجز الطرف المشترك بالعلم الاجمالي السابق في زمان حدوث العلم المتأخر انما يكون بسبب بقاء ذلك العلم السابق الى ذلك الحين لا بمجرد حدوثه ، وهذا يعني ان تنجز الطرف المشترك فعلاً له سببان : احدهما : بقاء العلم السابق . والآخر : حدوث العلم المتأخر ، واختصاص احد السببين بالتأثير دون الآخر ترجيح بلا مرجح فينجزان معاً ، وبذلك يبطل التقريب الثاني . كما ان الاصل المؤمن في الطرف المشترك يقتضي الجريان في كل آن وهذا الاقتضاء يؤثر مع عدم المعارض، ومن الواضح ان جريان الاصل المؤمن في الطرف المشترك في الفترة الزمنية السابقة على حدوث العلم الاجمالي المتأخر كان معارضاً باصل واحد ـ وهو الاصل في الطرف المختص بالعلم السابق ـ غير ان جريانه في الفترة الزمنية اللاحقة يوجد له معارضان وهما الاصلان الجاريان في الطرفين المختصين معاً ، وبذلك يبطل التقريب الاول فالعلمان الاجماليان منجزان معاً .

٦ ـ حكم ملاقي احد الاطراف :

إذا علم المكلف اجمالاً بنجاسة احد المائعين ولاقى الثوب احدهما

المعين ، حصل علم اجمالي آخر بنجاسة الثوب او المائع الآخر ، وهذا ما يسمى بملاقى احد اطراف الشبهة ، وفي مثل ذلك قد يقال بعدم تنجيز العلم الاجمالي الآخر فلا يجب الاجتناب عن الثوب وان وجب الاجتناب عن المائعين وذلك لاحد تقريبين :

الأول : ـ تطبيق فرضية العلمين الاجماليين المتقدم والمتأخر في المقام بان يقال : انه يوجد لدى المكلف علمان اجماليان بينهما طرف مشترك وهو المائع الآخر فينجز السابق منهما دون المتأخر . وهذا التقريب اذا تم يختص بفرض تأخر الملاقاة او العلم بها على الاقل عن العلم بنجاسة احد المائعين ، ولكنه غير تام كما تقدم .

الثاني : ـ ان الركن الثالث منهدم لان اصل الطهارة يجري في الثوب بدون معارض وذلك لأنه اصل طولي بالنسبة الى اصل الطهارة في المائع الذي لاقاه الثوب ـ ولنسمِّه المائع الأول ـ فاصبالة الطهارة في المائع الأول تعارض اصالة الطهارة في المائع الاخر ولا تدخل اصالة الطهارة للثوب في هذا التعارض لطوليتها وبعد ذلك تصل النوبة اليها بدون معارض وفقاً لما تقدم في الحالة الاولى من حالات الاستثناء من تعارض الاصول وتساقطها . وهذا التقريب إذا تم يجري سواء اقترن العلم بالملاقاة مع العلم بنجاسة احد المائعين او تأخر عنه ، فالتقريب الثاني إذن اوسع جرياناً من التقريب الاول .

وقد يقال : ان هناك بعض الحالات لا يجري فيها كلا التقريبين ، وذلك فيما إذا حصل العلم الاجمالي بنجاسة احد المائعين بعد تلف المائع الاول ثم علم بان الثوب كان قد لاقى المائع الاول ، ففي هذه الحالة لا يجري التقريب الاول لان العلم الاجمالي المتقدم ليس منجزاً لاختلال الركن الثالث فيه كما تقدم فلا يمكن ان يحول دون تنجيز العلم الاجمالي المتأخر بنجاسة الثوب او المائع الآخر الموجود فعلاً ، ولا يجري التقريب الثاني لأن الاصل المؤمن في المائع الاول لا معنى له بعد تلفه وهذا يعني ان الاصل في المائع الآخر له معارض واحد وهو الاصل المؤمن في الثوب فيسقطان بالتعارض .

ولكن الصحيح ان التقريب الثاني يجري في هذه الحالة ايضاً لان تلف المائع الاول لا يمنع عن استحقاقه لجريان اصل الطهارة فيه ما دام لطهارته اثر فعلا وهو طهارة الثوب ، فاصل الطهارة في المائع الأول ثابت في نفسه ويتولى المعارضة مع الاصل في المائع الآخر في المرتبة السابقة ويجري الاصل في الثوب بعد ذلك بلا معارض .

٧ ـ الشبهة غير المحصورة : **

إذا كثرت اطراف العلم الاجمالي بدرجة كبيرة سميت بالشبهة غير المحصورة والمشهور بين الاصوليين سقوطه عن المنجزية لوجوب الموافقة القطعية ، وهناك من ذهب الى عدم حرمة المخالفة القطعية .

ويجب ان نفترض عامل الكثرة فقط وما قد ينجم عنه من تأثير في اسقاط العلم الاجمالي عن المنجزية ، دون ان ندخل في الحساب ما قد يقارن افتراض الكثرة من امور أخرى كخروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء .

وعلى هذا الاساس يمكن ان نقرب عدم وجوب الموافقة القطعية وجواز اقتحام بعض الاطراف بتقريبين :

التقريب الاول : ـ ان هذا الاقتحام مستند الى المؤمن وهو الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على الطرف المقتحم ، اذ كلما زادت اطراف العلم الاجمالي تضاءلت القيمة الاحتمالية للانطباق في كل طرف حتى تصل الى درجة يوجد على خلافها اطمئنان فعلي .

وقد استشكل المحقق العراقي وغيره باستشكالين على هذا التقريب :

احدهما : ـ محاولة البرهنة على عدم وجود اطمئنان فعلي بهذا النحو لان الاطراف كلها متساوية في استحقاقها لهذا الاطمئنان الفعلي بعدم الانطباق ، ولو وجدت اطمئنانات فعلية بهذا النحو في كل الاطراف لكان ذلك مناقضاً للعلم الاجمالي بوجود النجس مثلاً في بعضها ، لأن السالبة الكلية التي

تتحصل من مجموع الاطمئنانات مناقضة للموجبة الجزئية التي يكشفها العلم الاجمالي .

والجواب على ذلك ان الاطمئنانات المذكورة إذا أدت بمجموعها الى الاطمئنان الفعلي بالسالبة الكلية فالمناقضة واضحة ولكن الصحيح انها لا تؤدي الى ذلك فلا مناقضة .

وقد تقول : كيف لا تؤدي الى ذلك أليس الاطمئنان بـ (الف) والاطمئنان بـ (باء) يؤديان حتماً الى الاطمئنان بمجموع « الألف والباء » ، وكقاعدة عامة ان كل مجموعة من الاحرازات تؤدي الى احراز مجموعة المتعلقات ووجودها جميعاً بنفس تلك الدرجة من الاحراز .

ونجيب على ذلك :

اولاً : ـ بالنقض وتوضيحه ان من الواضح وجود احتمالات لعدم انطباق المعلوم الاجمالي بعدد اطراف العلم الاجمالي ، وهذه الاحتمالات والشكوك فعلية بالوجدان ولكنها مع هذا لا تؤدي بمجموعها الى احتمال مجموع محتملاتها بنفس الدرجة .[٤] فاذا صح ان (الف) محتمل فعلاً و (باء) محتمل فعلاً ومع هذا لا يحتمل بنفس الدرجة مجموع (الف) و (باء) فيصح ان يكون كل منهما مطمئناً به ولا يكون المجموع مطمئناً به .

وثانياً : ـ بالحل وهو ان القاعدة المذكورة انما تصدق فيما إذا كان كل من الاحرازين يستبطن ـ اضافة الى احراز وجود متعلقة فعلاً ـ احراز وجوده على تقدير وجود متعلق الاحراز الآخر على نهج القضية الشرطية ، فمن يطمئن بان (الف) موجود حتى على تقدير وجود (باء) ايضاً ، وان (باء) موجود ايضاً حتى على تقدير وجود (الف) ، فهو مطمئن حتماً بوجود المجموع . وفي المقام الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم الاجمالي على اي طرف وان كان موجوداً فعلاً ولكنه لا يستبطن الاطمئنان بعدم الانطباق عليه حتى على تقدير عدم الانطباق على الطرف الآخر ، والسبب في ذلك ان هذا

الاطمئنان انما نشأ من حساب الاحتمالات وإجماع احتمالات الانطباق في الاطراف الاخرى على نفي الانطباق في هذا الطرف ، فتلك الاحتمالات إذن هي الاساس في تكوُّن الاطمئنان ، فلا مبرر إذن للاطمئنان بعدم الانطباق على طرف عند افتراض عدم الانطباق على الطرف الآخر ، لأن هذا الافتراض يعني بطلان بعض الاحتمالات التي هي الاساس في تكوّن الاطمئنان بعدم الانطباق .

واما الاستشكال الآخر فيتجه ـ بعد التسليم بوجود الاطمئنان المذكور ـ الى ان هذا الأطمئنان بعدم الانطباق لما كان موجوداً في كل طرف فالاطمئنانات معارضة في الحجية والمعذرية للعلم الاجمالي بان بعضها كاذب ، والتعارض يؤدي الى سقوط الحجية عن جميع تلك الاطمئنانات .

والجواب على ذلك : ان العلم الاجمالي بكذب بعض الامارات انما يؤدي الى تعارضها وسقوطها عن الحجية لاحد سببين :

الأول : ـ ان يحصل بسبب ذلك تكاذب بين نفس الامارات فيدل كل واحدة منها بالالتزام على وجود الكذب في الباقي ولا يمكن التعبد بحجية المتكاذبين .

الثاني : ـ ان تؤدي حجية تلك الامارات ـ والحالة هذه ـ الى الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال .

وكلا السببين غير متوفر في المقام .

اما الأول : فلأن كل اطمئنان لا يوجد ما يكذبه بالدلالة الالتزامية ، لاننا إذا أخذنا اي اطمئنان آخر معه لم نجد من المستحيل ان يكونا معاً صادقين فلماذا يتكاذبان ، وإذا اخذنا مجموعة الاطمئنانات الاخرى لم نجد تكاذباً ايضاً لأن هذه المجموعة لا تؤدي الى الاطمئنان بمجموع متعلقاتها اي الاطمئنان بعدم الانطباق على سائر الاطراف المساوق للاطمئنان بالانطباق على غيرها ، وذلك لما برهنا عليه من ان كل اطمئنانين لا يتضمنان الاطمئنان

بالقضية الشرطية لا يؤدي اجتماعها الى الاطمئنان بالمجموع ، والاطمئنانات الناشئة من حساب الاحتمال هنا من هذا القبيل كما عرفت .

واما الثاني : فلأن الترخيص في المخالفة القطعية انما يلزم لو كان دليل حجية هذه الاطمئنانات يقتضي الحجية التعيينية لكل واحد منها ، غير ان الصحيح ان مفاده هو الحجية التخييرية لان دليل الحجية هنا هو السيرة العقلائية وهي منعقدة على الحجية بهذا المقدار .

التقريب الثاني : ان الركن الرابع من اركان التنجيز المتقدمة مختل ، وذلك لأن جريان الاصول في كل اطراف العلم الاجمالي لا يؤدي الى فسح المجال للمخالفة القطعية عملياً والاذن فيها ، لاننا نفترض كثرة الاطراف بدرجة لا تتيح للمكلف اقتحامها جميعاً وفي مثل ذلك تجري الاصول جميعاً بدون معارضة .

وهذا التقريب متجه على اساس الصيغة الاصلية التي وضعناها للركن الرابع فيما تقدم ، واما على اساس صياغة السيد الاستاذ له السالفة الذكر فلا يتم لان المحذور في صياغته الترخيص القطعي في مخالفة الواقع وهو حاصل من جريان الاصول في كل الاطراف ولو لم يلزم الترخيص في المخالفة القطعية لعدم القدرة عليها . ومن هنا يظهر ان الثمرة بين الصيغتين المختلفتين للركن الرابع تظهر في تقييم التقريب المذكور اثباتاً ونفياً ، غير ان السيد الاستاذ حاول ان ينقض على من يستدل بهذا التقريب ، وحاصل النقض : ان الاحتياط إذا كان غير واجب في الشبهة غير المحصورة من اجل عدم قدرة المكلف على المخالفة القطعية يلزم عدم وجوب الاحتياط في كل حالة تتعذر فيها المخالفة القطعية ولو كان العلم الاجمالي ذا طرفين او اطراف قليلة حيث تجري الاصول جميعاً ولا يلزم منها الترخيص عملياً في المخالفة القطعية ، ومثاله : ان يعلم اجمالاً بحرمة المكث في آن معين في احد مكانين ، مع ان القائلين بعدم وجود الاحتياط في الشبهة غير المحصورة لا يقولون بذلك في نظائر هذا المثال .

والتحقيق ان الصيغة الاصلية للركن الرابع يمكن ان توضح باحد بيانين :

البيان الاول : ـ ان عدم القدرة على المخالفة القطعية يجعل جريان الاصول في جميع الاطراف ممكناً لانه لا يؤدي ـ والحالة هذه ـ الى الترخيص عملياً في المخالفة القطعية لانها غير ممكنة حتى يتصور الترخيص فيها . وهذا البيان ينطبق على كل حالات العجز عن المخالفة القطعية ، ولذلك يعتبر النقض وارداً عليه . الا ان البيان المذكور غير صحيح لان المحذور في جريان الاصول في جميع اطراف العلم الاجمالي ، هو ان تقديم المولى لاغراضه الترخيصية على اغراضه اللزومية الواصلة بالعلم الاجمالي على خلاف المرتكز العقلائي ـ كما تقدم توضيحه سابقاً ـ ومن الواضح ان شمول دليل الاصل لكل الاطراف يعني ذلك ، ومجرد اقترانه صدفة بعجز المكلف عن المخالفة القطعية لا يغير من مفاد الدليل ، فالارتكاز العقلائي إذن حاكم بعدم الشمول كذلك .

البيان الثاني : ـ ان عدم القدرة على المخالفة القطعية إذا نشأ من كثرة الاطراف أدى الى امكان جريان الاصول فيها جميعاً ، إذ في غرض لزومي واصل كذلك ـ بوصول مردد بين اطراف بالغة هذه الدرجة من الكثرة ـ لا يرى العقلاء محذوراً في تقديم الاغراض الترخيصية عليه ، لأن التحفظ على مثل ذلك الغرض يستدعي رفع اليد عن اغراض ترخيصية كثيرة ، ومعه لا يبقى مانع عن شمول دليل الاصل لكل الاطراف . وهذا هو البيان الصحيح للركن الرابع وهو يثبت عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة ولا يرد عليه النقض .

وهكذا نخرج بتقريبين لعدم وجوب الاحتياط في اطراف الشبهة غير المحصورة ، غير انهما يختلفان في بعض الجهات ، فالتقريب الاول مثلاً يتم حتى في الشبهة التي لا يوجد في موردها اصل مؤمن لأن التأمين فيه مستند الى الاطمئنان لا الى الاصل ، بخلاف التقريب الثاني كما هو واضح .

٨ ـ إذا كان ارتكاب الواقعة في احد الطرفين غير مقدور : ** ـــــــــ

قد يفرض ان ارتكاب الواقعة غير مقدور ويعلم اجمالاً بحرمتها او حرمة واقعة اخرى مقدورة وفي مثل ذلك لا يكون العلم الاجمالي منجزاً . وتفصيل الكلام في ذلك ان القدرة تارة تنتفي عقلاً كما إذا كان المكلف عاجزاً عن الارتكاب حقيقة ، واخرى تنتفي عرفاً بمعنى ان الارتكاب فيه من العنايات المخالفة للطبع والمتضمنة للمشقة ما يضمن انصراف المكلف عنه ويجعله بحكم العاجز عنه عرفاً وان لم يكن عاجزاً حقيقة ، كاستعمال كأس من حليب في بلد لا يصل اليه عادة . ويسمى هذا العجز العرفي بالخروج عن محل الابتلاء .

فان حصل علم اجمالي بنجاسة احد مائعين مثلاً وكان احدهما مما لا يقدر المكلف عقلاً على الوصول اليه فالعلم الاجمالي غير منجز ، ويقال في تقريب ذلك عادة : ان الركن الاول منتف لعدم وجود العلم بجامع التكليف ، لان النجس إذا كان هو المائع الذي لا يقدر المكلف على ارتكابه فليس موضوعاً للتكليف الفعلي ، لأن التكليف الفعلي مشروط بالقدرة فلا علم اجمالي بالتكليف الفعلي إذن . وكأن اصحاب هذا التقريب جعلوا الاضطرار العقلي الى ترك النجس كالاضطرار العقلي الى ارتكابه ، فكما لا ينجز العلم الاجمالي مع الاضطرار الى ارتكاب طرف معين منه ـ على ما مر في الحالة الثانية ـ كذلك لا ينجز مع الاضطرار العقلي الى تركه ، لان التكليف مشروط بالقدرة وكل من الاضطرارين يساوق انتفاء القدرة فلا يكون التكليف ثابتاً على كل تقدير . والتحقيق ان الاضطرارين يتفقان في نقطة ويختلفان في اخرى ، فهما يتفقان في عدم صحة توجه النهي والزجر معهما فكما لا يصح ان يزجر المضطر الى شرب المائع عن شربه كذلك لا يصح ان يزجر عنه من لا يقدر على شربه وهذا يعني انه لا علم اجمالي بالنهي في كلتا الحالتين ، ولكنهما يختلفان بلحاظ مبادىء النهي من المفسدة والمبغوضية فان الاضطرار الى الفعل

يشكـل حصة من وجـود الفعل مغـايرة للحصـة التي تصـدر من المكلف بمحض اختيـاره ، فيمكن ان يفترض ان الحصـة الواقعـة عن اضطرار كما لا نهي عنهـا لا مفسدة ولا مبغوضية فيها وانمـا المفسدة والمبغـوضية في الحصـة الاخرى، وامـا الاضـطرار الى ترك الفعـل والعجز عن ارتكـابه فـلا يشكل حصـة خـاصـة من وجـود الفعـل عـلى النحـو المـذكـور ، فـلا معنى لافتـراض ان الفعـــل المقـدور للمكلف ليس واجـداً لمبادىء الحـرمة وانـه لا مفسدة فيـه ولا مبغـوضيـة اذ من الواضح ان فـرض وجوده مسـاوق لوقـوع المفسدة وتحقق المبغـوض ، فكم فرق بين من هو مضـطر الى اكل لحم الخنـزير لحفظ حيـاته ومن هـو عاجـز عن اكله لوجوده في مكان بعيد عنـه ؟ فاكـل لحم الخنزيـر عن اضطرار اليـه قد لا يكـون فيـه مباديء النهي اصـلاً فيقع من المضـطر بدون مفسـدة ولا مبغوضيـة ، وامـا اكـل لحم الخنزيـر البعيد عن المكلف فهـو واجد للمفسـدة والمبغوضيـة لا محالـة وعدم النهي عنه ليس لان وقوعه لا يسـاوق الفساد بـل لانه لا يمكن ان يقـع .
ونستخلص من ذلـك ان مبادىء النهي يمكن ان تكـون منوطـة بعدم الاضـطرار الى الفعـل ولكن لا يمكن ان تكون منـوطـة بعـدم العجـز عن الفعـل ، وعليـه ففي حـالة الاضـطرار الى الفعل في احـد طرفي العلم الاجمـالي ـ كما في الحـالـة الثانية المتقدمة يـمـكن القـول بانـه لا علم اجمالي بـالتكليف لا بلحاظ النهي ولا بلحاظ مبادئه ، واما في حـالة الاضـطرار بمعنى العجز عن الفعـل في احد طـرفي العلم الاجمـالي ـ كما في المقـام ـ فالنهي وان لم يكن ثـابتاً عـلى كل تقـديـر ولكن مبـادىء النهي معلومة الثبـوت اجمالاً عـلى كل حـال ، فالـركن الاول ثابت لان العلم الاجمـالي بالتكليف يشمـل العلم الاجمالي بمبـادئه ، ويجب ان يفسـر عـدم التنجيز على اسـاس اختلال الـركن الثالث إمـا بصيغته الاولى حيث ان الاصـل المؤمن في الطرف المقدور يجري بلا معـارض إذ لا معنى لجريـانه في الـطرف غير المقدور لان اطلاق العنـان تشريعـاً في مورد تقيـد العنان تكـويناً لا محصـل له .
وامـا بصيغته الثـانية حيث ان العلم الاجمـالي ليس صالـحاً لتنجيـز معلومه عـلى كـل تقديـر لان التنجيز هـو الدخـول في العهدة عقـلاً والطرف غـير المقـدور لا يعقل دخوله في العهدة .

هـذا كله فيما إذا كـان احد طـرفي العلم الاجمالي غـير مقـدور ، واما إذا كان خارجاً عن محل الابتـلاء فقد ذهب المشهـور الى عدم تنجيـز العلم الاجمالي في هـذه الحالـة ، واستندوا الى ان الـدخول في محـل الابتلاء شـرط في التكليف فـلا علم اجمالي بـالتكليف في الحالـة المذكـورة ، فـالعجـز العقـلي عن ارتكـاب الـطرف وخروجـه عن محل الابتـلاء يمنعان معاً عن تنجيز العلم الاجمـالي بملاك واحد عندهم ، وقد عرفت ان التقـريب المذكـور غير صحيـح في العجز العقـلي فـبطلانـه في الخروج عن محـل الابتلاء اوضـح . بل الصحيـح ان الـدخـول في محـل الابتلاء ليس شـرطاً في التكليف بمعنى الـزجر فضـلاً عن المبادىء ، إذ مـا دام الفعل ممكن الصدور من الفاعل المختار فالزجر عنه معقول .

فـان قيل : مـا فائـدة هذا الـزجر مـع ان عدم صـدوره مضمـون لبعـده وصعـوبته . كـان الجـواب انـه يكفي فـائـدة للزجـر تمكـين المكلف من التعبـد بتركه ، فالافضل ان يفسر عدم تنجيـز العلم الاجمالي مـع خروج بعض اطـرافه عن محل الابتلاء بـاختلال الـركن الثالث لان اصـل البراءة لا يجـري في الطرف الخارج عن محل الابتـلاء في نفسه ، لأن الاصـل العملي تعيـين للموقف العمـلي تجاه التزاحم بين الاغراض اللزومية والترخيصية ، والعقلاء لا يـرون تزاحمـاً من هـذا القبيل بـالنسبة الى الـطرف الخارج عن محـل الابتلاء ، بـل يرون الغـرض اللزومي المحتمـل مضمـونـاً بحكم الخـروج عن محـــل الابتـلاء بـــدون تفـريط بالغرض الترخيصي ، فالأصل المؤمن في الطرف الآخر يجري بلا معارض .

٩ ـ العلم الاجمالي بالتدريجيات :

إذا كـان احد طـرفي العلم الاجمالي تكليفـاً فعلياً والـطرف الاخر تكليفـاً منوطاً بزمان متأخر سمي هذا العلم بالعلم الاجمـالي بالتـدريجيات ، ومثـاله علم المرأة اجمالاً ـ إذا ضاعت عليها ايـام العادة ـ بحـرمة المكث في المسجـد في بعض الايـام من الشهـر . وقـد استشكـل بعض الاصـــوليـين في تنجيـــز هـذا العلم الاجمالي ، ويستفاد من كلماتهم امكان تقريب الاستشكال بوجهين :

الأول : ـ ان الركن الاول مختل ، لأن المرأة في بداية الشهر لا علم اجمالي لها بالتكليف الفعلي لانها إما حائض فعلاً فالتكليف فعلي ، واما ستكون حائضاً في منتصف الشهر مثلاً فلا تكليف فعلاً ، فلا علم بالتكليف فعلاً على كل تقدير وبذلك يختلُّ الركن الاول .

الثاني : ـ ان الركن الثالث مختل ، أما اختلاله بصيغته الاولى فتقريبه ان المرأة في بداية الشهر تحتمل حرمة المكث فعلاً وتحتمل حرمة المكث في منتصف الشهر مثلاً ، ولما كانت الحرمة الاولى محتملة فعلاً ومشكوكة فهي مورد للاصل المؤمن ، واما الحرمة الثانية فهي وان كانت مشكوكة ولكنها ليست مورداً للاصل المؤمن فعلاً في بداية الشهر إذ لا يحتمل وجود الحرمة الثانية في اول الشهر وانما يحتمل وجودها في منتصفه فلا تقع مورداً للاصل المؤمن الا في منتصف الشهر ، وهذا يعني ان المرأة في بداية الشهر تجد الاصل المؤمن عن حرمة المكث فعلاً جارياً بلا معارض وهو معنى عدم التنجيز .

واما اختلاله بصيغته الثانية فلان الحرمة المتأخرة لا تصلح ان تكون منجزة في بداية الشهر لان تنجز كل تكليف فرع ثبوته وفعليته، ففي بداية الشهر لا يكون العلم الاجمالي صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير . والصحيح ان الركن الاول والثالث كلاهما محفوظان في المقام .

اما الركن الاول فلأن المقصود بالفعلية في قولنا (العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي) ليس وجود التكليف في هذا الآن ، بل وجوده فعلاً في عمود الزمان احترازاً عما إذا كان المعلوم جزء الموضوع للتكليف دون جزئه الآخر ، فانه في مثل ذلك لا علم بتكليف فعلي ولو في زمان ، فالجامع بين تكليف في هذا الآن وتكليف يصبح فعلياً في آن متأخر لا يقصر ـ عقلاً ـ وصوله عن وصول الجامع بين تكليفين كلاهما في هذا الآن لان مولوية المولى لا تختص بهذا الآن كما هو واضح .

واما الركن الثالث : بصيغته الاولى فلأن الاصل المؤمن الذي يراد اجراؤه عن الطرف الفعلي بالاصل الجاري في الطرف الآخر المتأخر في ظرفه ،

إذ ليس التعارض بين اصلين من قبيل التضاد بين لونين يشترط في حصوله وحدة الزمان ، بل مرده الى العلم بعدم امكان شمول دليل الاصل لكل من الطرفين بالنحو المناسب له من الشمول زماناً ، وحيث لا مرجح للاخذ بدليل الاصل في طرف دون طرف فيتعارض الاصلان .

واما الصيغة الثانية للركن الثالث : فلأن المقصود من كون العلم الاجمالي صالحاً لمنجزية معلومه على كل تقدير كونه صالحاً لذلك ولو على امتداد الزمان لا في خصوص هذا الآن .

وهكذا يتضح ان الشبهات التي حامت حول تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات موهونة جداً غير ان جماعة من الاصوليين وقعوا تحت تأثيرها ، فذهب بعضهم الى عدم التنجيز ورخص في ارتكاب الطرف الفعلي ما دام الطرف الآخر متأخراً ، وذهب البعض الآخر الى عدم الترخيص بابراز علم الاجمالي بالجامع بين طرفين فعليين ، كالمحقق العراقي إذا اجاب على شبهات عدم التنجيز بوجود علم اجمالي آخر غير تدريجي الاطراف . وتوضيحه ان التكليف اذا كان في القطعة الزمانية المعاصرة فهو تكليف فعلي واذا كان في قطعة زمانية متأخرة فوجوب حفظ القدرة الى حين مجيء ظرفه فعلي لما يعرف من مسألة وجوب المقدمات المفوتة من عدم جواز تضييع الانسان لقدرته قبل مجيء ظرف الواجب ، وهكذا يعلم اجمالاً بالجامع بين تكليفين فعليين فيكون منجزاً .

ونلاحظ على هذا أولاً ان التنجيز ليس بحاجة الى ابراز هذا العلم الاجمالي لما عرفت من تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات .

وثانياً : ان وجوب حفظ القدرة إنما هو بحكم العقل كما تقدم في مباحث المقدمة المفوتة ، وحكم العقل بوجوب حفظ القدرة لامتثال تكليف فرع تنجز ذلك التكليف ، فلا بد في المرتبة السابقة على وجوب حفظ القدرة ، من وجود منجز للتكليف الآخر ولا منجز له كذلك الا العلم الاجمالي في التدريجيات .

وثـالثاً : ـ ان المنجـز إذا كان هـو العلم الاجمالي بـالجـامـع بـين التكليف الفعلي ووجوب حفظ القدرة لامتثال التكليف المتـأخر . . فهـو لا يفرض سـوى عـدم تفويت القـدرة ، وأما تفـويت ما يكلف بـه في ظرفـه المتـأخـر بعـد حفظ القـدرة فلا يمكن المنـع عنه بـذلك العلم الاجمـالي وانما يتعـين تنجـز المنـع عنـه بنفس العلم الاجمـالي في التدريجيـات وهو ان كـان منجـزاً لـذلـك ثبت تنجيـزه لكلا طرفيه .

١٠ ـ الطولية بين طرفي العلم الاجمالي :**

قد يكون الطرفان للعلم الاجمالي طوليـين بان كـان احد التكليفـين مترتبـاً عـلى عدم الآخـر ، من قبيـل ان نفـرض ان وجـوب الحـج متـرتـب عـلى عـدم وجوب وفاء الدين وعلم اجمالاً بأحد الامرين وهذا له صورتان :

الاولى : ـ ان يكون وجوب الحـج مترتبـاً على مـطلق التأمـين عن وجوب وفاء الدين ولو بالاصل .

الثـانية : ـ ان يكـون وجوب الحـج مترتبـاً على عـدم وجوب وفـاء الدين واقعاً .

امـا الصورة الاولى : فليس العلم الاجمـالي منجزاً فيهـا بلا ريب لانهدام الـركن الثالث لان الاصـل المؤمن عن وجوب وفـاء الدين يجـري ولا يعـارضـه الاصـل المؤمن عن وجـوب الحـج ، لأن وجـوب الحـج يصبـح معلومـاً بمجـرد اجراء البراءة عن وجوب الوفاء فلا موضوع للاصل فيه .

فان قيل : هذا يتم بناء عـلى انكار علّيـة العلم الاجمالي لـوجوب المـوافقة القطعية واستناد عدم جريان الاصـل في بعض الاطراف الى التعارض . . . فما هـو الموقف بناء على علّية العلم الاجمـالي واستحالـة جريـان الاصل المؤمن في بعض الاطراف ولو لم يكن له معارض؟ .

والجواب : ان هذه الاستحالة انما هي باعتبار العلم الاجمالي ، ويستحيل في المقام ان يكون العلم الاجمالي مانعاً عن جريان الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء ، لأنه متوقف على عدم جريانه اذ بجريانه يحصل العلم التفصيلي بوجوب الحج وينحل العلم الاجمالي ، وما يتوقف على عدم شيء يستحيل ان يكون مانعاً عنه ، فالاصل يجري إذن حتى على القول بالعلّية .

واما الصورة الثانية : فيجري فيها ايضاً الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء ولا يعارض بالاصل المؤمن عن وجوب الحج ، لان ذلك الاصل ينقح بالتعبد موضوع وجوب الحج فيعتبر اصلاً سببياً بالنسبة الى الاصل المؤمن عن وجوب الحج ، والاصل السببي مقدم على الاصل المسببي .

وهكذا نعرف ان حكم الصورتين عملياً واحد ولكنهما يختلفان في ان الاصل في الصورة الاولى بجريانه في وجوب الوفاء يحقق موضوع وجوب الحج وجداناً ويوجب انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي ، ومن هنا كان وجود العلم الاجمالي متوقفاً على عدم جريانه كما عرفت .

واما في الصورة الثانية : فلا يحقق ذلك لان وجوب الحج مترتب على عدم وجوب الوفاء واقعاً وهو غير محرز وجداناً وانما يثبت تعبداً بالاصل دون ان ينشأ علم تفصيلي بوجوب الحج ، ولهذا لا يكون جريان الاصل في الصورة الثانية موجباً لانحلال العلم الاجمالي وبالتالي لا يكون وجود العلم الاجمالي متوقفاً على عدم جريانه ، ومن اجل ذلك قد يقال هنا بعدم جريان الاصل المؤمن عن وجوب الوفاء على القول بالعلية لأن مانعية العلم الاجمالي عن جريانه ممكنة لعدم توقف العلم الاجمالي على عدم جريانه .

وهناك فارق آخر بين الصورتين ، وهو انه في الصورة الاولى يجري الاصل المؤمن عن وجوب الحج سواء كان تنزيلياً او لا ، ويحقق على اي حال موضوع وجوب الحج وجداناً . . . واما في الصورة الثانية فانما يجري اذا كان تنزيلياً بمعنى ان مفادة التعبد بعدم التكليف المشكوك واقعاً ، وذلك لأن الاصل التنزيلي هو الذي يحرز لنا تعبداً موضوع وجوب الحج فيكون بمثابة

الاصـل السببي . لنسبة الى الاصـل المؤمن عن وجـوب الحـج ، واما الاصـل العمـلي البحت فلا يثبت بـه تعبداً العـدم الواقعي لـوجوب الـوفـاء فـلا يكـون حاكماً على الاصل الجاري في الطرف الآخر بل معارضاً .

* * *

تلخيص للقواعد الثلاث :

خـرجنا حتى الآن بثـلاث قواعـد فالقـاعدة العمليـة الاولى قاعـدة عقليـة وهي اصـالة الاشتغـال على مسلك حق الـطاعة . والبـراءة على مسلك قـاعـدة قبح العقاب بلا بيان . والقاعدة العملية الثانية الحاكمـة هي البراءة الشـرعية . والقـاعدة العمليـة الثالثـة منجزيـة العلم الاجمالي اي تنجـز الاحتمـال المقـرون بالعلم الاجمالي وعدم جريان البراءة عنه .





الوظيفة
عند الشكّ في الوجوب والحرمة معاً



الوظيفة العملية في حالة الشك
٣

١ ـ الشك البدوي في الوجوب والحرمة .
٢ ـ دوران الامر بين المحذورين .

حتى الآن كنا نتكلم عن الشك في التكليف وما هي الوظيفة العملية المقررة فيه عقلاً او شرعاً سواء كان شكاً بدوياً او مقروناً بالعلم الاجمالي ، الا اننا كنا نقصد بالشك في التكليف الشك الذي يستبطن احتمالين فقط وهما : احتمال الوجوب ، واحتمال الترخيص . او احتمال الحرمة ، واحتمال الترخيص . . والآن نريد ان نعالج الشك الذي يستبطن احتمال الوجوب واحتمال الحرمة معاً ، وهذا الشك تارة يكون بدوياً اي مشتملاً على احتمال ثالث للترخيص ايضاً ، واخرى يكون مقروناً بالعلم الاجمالي بالجامع بين الوجوب والحرمة وهذا ما يسمى بدوران الامر بين المحذورين . فهنا مبحثان كما يأتي ان شاء الله تعالى :

١ ـ الشك البدوي في الوجوب والحرمة : ••

الشك البدوي في الوجوب والحرمة هو الشك المشتمل على احتمال الوجوب واحتمال الحرمة واحتمال الترخيص ، وسندرس حكمه بلحاظ

الاصل العملي العقلي وبلحاظ الاصل العملي الشرعي .

اما باللحاظ الاول فعلى مسلك قبح العقاب بلا بيان لا شك في جريان البراءة عن كل من الوجوب والحرمة ، وعلى مسلك حق الطاعة يكون كل من الاحتمالين منجزاً في نفسه ولكنهما يتزاحمان في التنجيز لاستحالة تنجيزهما معاً وتنجيز احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فتبطل منجزيتهما معاً وتجري البراءة ايضاً .

واما باللحاظ الثاني فأدلة البراءة الشرعية شاملة للمورد باطلاقها ، وعليه فالفارق بين هذا الشك وما سبق من شك ان هذا مورد للبراءة عقلاً وشرعاً معاً حتى على مسلك حق الطاعة بخلاف الشك المتقدم .

٢ ـ دوران الامر بين المحذورين :

وهو الشك المقرون بالعلم الاجمالي بجنس الالزام ، وتوضيح الحال فيه : ان هذا العلم الاجمالي يستحيل ان يكون منجزاً لأن تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية غير ممكن لانها غير مقدورة ، وتنجيزه لحرمة المخالفة القطعية ممتنع ايضاً لانها غير ممكنة ، وتنجيزه لاحد التكليفين المحتملين بالخصوص دون الآخر غير معقول ، لان نسبة العلم الاجمالي اليهما نسبة واحدة ، وبهذا يتبرهن عدم كون العلم الاجمالي منجزاً ، ولكن هل تجري البراءة العقلية والشرعية عن الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكة او لا ؟ . . . سؤال اختلف الاصوليون في الاجابة عليه ، فهناك من قال بجريانها اذ ما دام العلم الاجمالي غير منجز فلا يمكن ان يكون مانعاً عن جريان البراءة عقلاً وشرعاً ، وهناك من قال بعدم جريان البراءة على الرغم من عدم منجزية العلم الاجمالي . واثيرت عدة اعتراضات على اجراء البراءة في المقام ويختص بعض هذه الاعتراضات بالبراءة العقلية وبعضها بالبراءة الشرعية وبعضها ببعض ألسنة البراءة الشرعية . ونذكر فيما يلي اهم تلك الاعتراضات :

الأول : ـالاعتراض على البراءة العقلية والمنع عن جريانها في المقام حتى

على مسلك قبح العقاب بلا بيان . وتوضيحه على ما افاده المحقق العراقي (قدس الله روحه) : ان العلم الاجمالي هنا وان لم يكن منجزاً وهذا يعني ترخيص العقل في الاقدام على الفعل او الترك . . . ولكن ليس كل ترخيص براءة فان الترخيص تارة يكون بملاك الاضطرار وعدم امكان ادانة العاجز واخرى يكون بملاك عدم البيان ، والبراءة العقلية هي ما كان بالملاك الثاني .

وعليه فان اريد في المقام ابطال منجزية العلم الاجمالي بنفس البراءة العقلية فهو مستحيل ، لأنها فرع عدم البيان فهي لا تحكم بان هذا بيان وذاك ليس ببيان لانها لا تنقح موضوعها ، فلا بد من اثبات عدم البيان في الرتبة السابقة على اجراء البراءة ، وهذا ما يتحقق في موارد الشك وجداناً وتكويناً لان الشك ليس بياناً ، واما في مورد العلم الاجمالي بجنس الالزام في المقام فالعلم بيان وجداناً وتكويناً ، فلكي نجرده من صفة البيانية لا بد من تطبيق قاعدة عقلية تقتضي ذلك ، وهذه القاعدة ليست نفس البراءة العقلية لما عرفت من انها لا تنقح موضوعها ، وانما هي قاعدة عدم امكان ادانة العاجز التي تبرهن على عدم صلاحية العلم الاجمالي المذكور للمنجزية والحجية وبالتالي سقوطه عن البيانية .

وان اريد اجراء البراءة العقلية بعد ابطال منجزية العلم الاجمالي وبيانيته بالقاعدة المشار اليها فلا معنى لذلك ، لأن تلك القاعدة بنفسها تتكفل الترخيص العقلي ولا محصل للترخيص في طول الترخيص .

ونلاحظ على ذلك ان المدعى اجراء البراءة بعد الفراغ عن عدم منجزية العلم الاجمالي ، وليس الغرض منها ابطال منجزية هذا العلم والترخيص في مخالفته حتى يقال : انه لا محصل لذلك ، بل ابطال منجزية كل من احتمال الوجوب واحتمال الحرمة في نفسه ، ومن الواضح ان كلاً من الاحتمالين في نفسه ليس بياناً تكويناً ووجداناً فنطبق عليه البراءة العقلية لاثبات التأمين من ناحيته[41].

الثاني : ـ الاعتراض على البراءة الشرعية ، وتوضيحه على ما افاده

المحقق النائيني (قدس الله روحه) : ان ما كان منها بلسان اصالة الحل لا يشمل المقام لان الحلية غير محتملة هنا بل الامر مردد بين الوجوب والحرمة ، وما كان منها بلسان رفع ما لا يعلمون لا يشمل ايضاً ، لان الرفع يعقل حيث يعقل الوضع ، والرفع هنا ظاهري يقابله الوضع الظاهري وهو ايجاب الاحتياط ، ومن الواضح ان ايجاب الاحتياط تجاه الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكة مستحيل فلا معنى للرفع إذن .

وقد يلاحظ على كلامه .

اولاً : ـ ان امكان جعل حكم ظاهري بالحلية لا يتوقف على ان تكون الحلية الواقعية محتملة ، ودعوى ان الحكم الظاهري متقوم بالشك صحيحة ولكن لا يراد بها تقومه باحتمال مماثلة الحكم الواقعي له بل تقومه بعدم العلم بالحكم الواقعي الذي يراد التأمين عنه او تنجيزه ، إذ مع العلم به لا معنى لجعل شيء مؤمناً عنه او منجزاً له .

وثانياً : ـ ان الرفع الظاهري في كل من الوجوب والحرمة يقابله الوضع في مورده وهو ممكن فيكون الرفع ممكناً ايضاً ، ومجموع الوضعين وان كان مستحيلاً ولكن كلاً من الرفعين لا يقابل الا وضعاً واحداً لا مجموع الوضعين .

الثالث : ـ الاعتراض على شمول ادلة البراءة الشرعية عموماً بدعوى انصرافها عن المورد ، لان المنساق منها علاج المولى لحالة التزاحم بين الاغراض الالزامية والترخيصية في مقام الحفظ بتقديم الغرض الترخيصي على الالزامي ، لا علاج حالة التزاحم بين غرضين الزاميين . وعليه فالبراءة الشرعية لا تجري ولكن العلم الاجمالي المذكور غير منجز لما عرفت .

وينبغي ان يعلم : ان دوران الامر بين المحذورين قد يكون في واقعة واحدة وقد يكون في اكثر من واقعة بان يعلم اجمالاً بان عملاً معيناً إما محرم في كل ايام الشهر او واجب فيها جميعاً ، وما ذكرناه كان يختص بافتراض الدوران في واقعة واحدة ، واما مع افتراض كونه في اكثر من واقعة فنلاحظ

ان المخـالفة القـطعية تكـون ممكنة حينئـذ ، وذلك بـأن يفعل في يـوم ويتـرك في يوم . فلا بد من ملاحظة مدى تأثير ذلـك على المـوقف وهذا مـا نتركـه لدراسـة اعلى .





الوظيفة
عند الشك في الاقل والاكثر



الوظيفة العملية في حالة الشك

٤

١ ـ التقسيم الرئيسي للاقل والاكثر .
٢ ـ الاقل والاكثر في الاجزاء .
٣ ـ الاقل والاكثر في الشرائط .
٤ ـ الدوران بين التعيين والتخيير العقلي .
٥ ـ الدوران بين التعيين والتخيير الشرعي .
٦ ـ ملاحظات عامة حول الاقل والاكثر .



التقسيم الرئيسي للأقل والأكثر

درسنا فيما سبق حالة الشك في اصل الوجوب وحالة العلم بالوجوب وتردد متعلقه بين أمرين متباينين ، فالاولى هي حالة الشك البدوي التي تجري فيها البراءة الشرعية ، والثانية هي حالة الشك المقرون بالعلم الاجمالي التي تجري فيها اصالة الاشتغال . والآن ندرس حالة العلم بالوجوب وتردد الواجب بين الاقل والاكثر ، وهي على قسمين :

الأول : ـ دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين ، وهو يعني ان ما يتميز به الاكثر على الاقل من الزيادة على تقدير وجوبه يكون واجباً مستقلاً عن وجوب الاقل ، كما إذا علم المكلف بانه مدين لغيره بدرهم او بدرهمين .

الثاني : ـ دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، وهو يعني ان هناك وجوباً واحداً له امتثال واحد وعصيان واحد وهو اما متعلق بالاقل او بالاكثر ، كما إذا علم المكلف بوجوب الصلاة وترددت الصلاة عنده بين تسعة اجزاء وعشرة .

اما القسم الاول : فلا شك في ان وجوب الاقل فيه منجز بالعلم وان

وجـوب الـزائـد مشكـوك بشـك بـدوي فتجـري عنـه البـراءة عقـلاً وشرعاً او شرعاً فقط على الخلاف بين المسلكين .

واما القسم الثاني : فتندرج فيه عدة مسائل نذكرها تباعاً .





- ١ -
الدوران بين الاقل والاكثر في الاجزاء

وفي مثل ذلك قد يقال بان حالـه حال القسم الاول ، فـان وجوب الاقـل منجـز بالعلم ووجـوب الزيـادة ـ اي ما يشـك في كونـه جزءاً ـ مشكـوك بدوي فتجـري عنه البـراءة ، لان هذا هـو مـا يقتضيـه الـدوران بـين الاقـل والاكـثر بـطبعـه ، فـان كـل دوران من هـذا القبيـل يتعـين في علم بـالاقــل وشـك في الزائد .

ولكن قد يعترض على اجراء البـراءة عن وجوب الـزائد في المقـام ويبرهن على عدم جريانها بعدة براهين :

البرهان الاول :

وهـو يقوم عـلى اسـاس دعـوى وجـود العلم الاجمـالي المـانـع عن اجـراء البراءة ، وليس هو العلم الاجمـالي بوجـوب الاقل او وجـوب الزائـد لينفي ذلك بان وجوب الزائد لا يحتمل كونه بديـلاً عن الاقل فكيف يجعـل طرفـاً مقابـلاً له في العلم الاجمـالي . . بل هـو العلم الاجمالي بـوجوب الاقـل او وجـوب الاكـثر

المشتمل على الزائد ، ومعه لا يمكن اجراء الاصل لنفي وجوب الزائد لكونه جزءاً من احد طرفي العلم الاجمالي.[42]

وقد اجيب على هذا البرهان بوجوه :

منها : ـ ان العلم الاجمالي المذكور منحل بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل على كل تقدير ، لأن الواجب ان كان هو الاقل فهو واجب نفسي وان كان الواجب هو الاكثر فالاقل واجب غيري لانه جزء الواجب وجزء الواجب مقدمة له .

ونلاحظ على هذا الوجه : انه ان اريد به هدم الركن الثاني من اركان تنجيز العلم الاجمالي . . فالجواب عليه : ان الانحلال انما يحصل إذا كان المعلوم التفصيلي مصداقاً للجامع المعلوم بالاجمال ، كما تقدم ، وليس الامر في المقام كذلك لأن الجامع المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي والمعلوم التفصيلي وجوب الاقل ولو غيرياً . وان اريد به هدم الركن الثالث بدعوى ان وجوب الاقل منجز على اي حال ولا تجري البراءة عنه فتجري البراءة عن الآخر بلا معارض. . . فالجواب عليه : ان الوجوب الغيري لا يساهم في التنجيز كما تقدم في مباحث المقدمة .

ومنها : ـ ان العلم الاجمالي المذكور منحل بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للاقل لانه واجب نفساً اما وحده او في ضمن الاكثر ، وهذا المعلوم التفصيلي مصداق للجامع المعلوم بالاجمال فينحل العلم الاجمالي به .

وقد يجاب على هذا الانحلال باجوبة نذكر فيما يلي مهمها :

الجواب الاول :[43] ـ ان الجامع المعلوم اجمالاً هو الوجوب النفسي الاستقلالي اما للاقل او للاكثر ، وما هو معلوم بالتفصيل في الأقل الوجوب النفسي ولو ضمناً فلا انحلال .

ويلاحظ ان الاستقلالية معنى منتزع من حد الوجوب وعدم شموله لغير ما تعلق به ، والحد لا يقبل التنجز ولا يدخل في العهدة وانما يدخل فيها

ويتنجز ذات الوجوب المحدود ، فالعلم الاجمالي بالوجوب النفسي الاستقلالي وان لم يكن منحلاً ولكن معلوم هذا العلم لا يصلح للدخول في العهدة لعدم قابلية حد الوجوب للتنجز ، والعلم الاجمالي بذات الوجوب المحدود بقطع النظر عن حد الاستقلالية هو الذي ينجز معلومه ويدخله في العهدة ، وهذا العلم منحل بالعلم التفصيلي المشار اليه .

الجواب الثاني [٤٤] : ـ ان وجوب الاقل إذا كان استقلالياً فمتعلقه الاقل مطلقاً من حيث انضمام الزائد وعدمه ، واذا كان ضمنياً فمتعلقه الاقل المقيد بانضمام الزائد ، وهذا يعني انا نعلم اجمالاً اما بوجوب التسعة المطلقة او التسعة المقيدة ، والمقيد يباين المطلق ، والعلم التفصيلي بوجوب التسعة على الاجمال ليس الا نفس ذلك العلم الاجمالي بعبارة موجزة ، فلا معنى لانحلاله به .

ويلاحظ هنا ايضاً ان الاطلاق سواء كان عبارة عن عدم لحاظ القيد او لحاظ عدم دخل القيد لا يدخل في العهدة ، لانه يقوم الصورة الذهنية وليس له محكي ومرئي يراد ايجابه زائداً على ذات الطبيعة بخلاف التقييد . فان اريد اثبات التنجيز للعلم الاجمالي بالاطلاق او التقييد فهو غير ممكن لان الاطلاق لا يقبل التنجز ، وان اريد اثبات التنجيز للعلم الاجمالي بالوجوب بالقدر الذي يقبل التنجز ويدخل في العهدة فهو منحل . ولكن سيظهر مما يلي ان دعوى الانحلال غير صحيحة .

ومنها : ـ انه ان لوحظ العلم بالوجوب بخصوصياته التي لا تصلح للتنجز ـ من قبيل حدّ الاستقلالية والاطلاق ـ فهناك علم اجمالي ولكنه لا يصلح للتنجيز ، وان لوحظ العلم بالوجوب بالقدر الصالح للتنجز فلا علم اجمالي اصلاً بل هناك علم تفصيلي بوجوب التسعة وشك بدوي في وجوب الزائد ، فالبرهان الاول ساقط إذن ، كما ان دعوى الانحلال ساقطة ايضاً لانها تستبطن الاعتراف بوجود علمين لولا الانحلال ، مع انه لا يوجد الا ما عرفت .

ومنها : ـ دعوى انهدام الركن الثالث لان الاصل يجري عن وجوب الاكثر او الزائد ولا يعارضه الاصل عن وجوب الاقل ، لانه ان اريد به التأمين في حالة ترك الاقل مع الاتيان بالاكثر فهو غير معقول إذ لا يعقل ترك الاقل مع الاتيان بالاكثر ، وان اريد به التأمين في حالة ترك الأقل وترك الأكثر ، بتركه رأسا فهو غير ممكن ايضاً لأن هذه الحالة هي حالة المخالفة القطعية ولا يمكن التأمين بلحاظها . وهكذا نعرف ان الاصل عن وجوب الاقل ليس له دور معقول ، فلا يعارض الاصل الآخر .

وهذا بيان صحيح في نفسه ولكنه يستبطن الاعتراف بالركنين الاول والثاني ومحاولة التخلص بهدم الركن الثالث ، مع انك عرفت ان الركن الثاني غير تام في نفسه .

البرهان الثاني :

والبرهان الثاني يقوم على دعوى ان المورد من موارد الشك في المحصل بالنسبة الى الغرض ، وذلك ضمن النقاط التالية :

اولاً : ـ ان هذا الواجب المردد بين الاقل والاكثر للمولى غرض معين من ايجابه ، لان الاحكام تابعة للملاكات في متعلقاتها .

ثانياً : ـ ان هذا الغرض منجز لانه معلوم ولا اجمال في العلم به وليس مردداً بين الاقل والأكثر وانما يشك في انه هل يحصل بالاقل او بالاكثر ؟

ثالثاً : ـ يتبين مما تقدم ان المقام من الشك في المحصل بالنسبة الى الغرض ، وفي مثل ذلك تجري اصالة الاشتغال كما تقدم .

ويلاحظ على ذلك :

اولاً : ـ انه من قال بان الغرض ليس مردداً بين الاقل والاكثر كنفس الواجب ، بان يكون ذا مراتب وبعض مراتبه تحصل بالاقل ولا تستوفي كلها الا بالاكثر ، ويشك في ان الغرض الفعلي قائم ببعض المراتب او بكلها

فيجري عليه نفس ما جرى على الواجب .

وثانياً : ـ ان الغرض انما يتنجز عقلاً بالوصول اذا وصل مقروناً بتصدي المولى لتحصيله التشريعي ، وذلك بجعل الحكم على وفقه او نحو ذلك . فما لم يثبت هذا التصدي التشريعي بالنسبة الى الاكثر بمنجز ، وما دام مؤمناً عنه بالاصل ، فلا اثر لاحتمال قيام ذات الغرض بالاكثر .

البرهان الثالث : ••

ان وجوب الاقل منجز بحكم كونه معلوماً ، وهو مردد بحسب الفرض بين كونه استقلالياً او ضمنياً ، وفي حالة الاقتصار على الاتيان بالاقل يسقط هذا الوجوب المعلوم على تقدير كونه استقلالياً لحصول الامتثال ، ولا يسقط على تقدير كونه ضمنياً لان الوجوبات الضمنية مترابطة ثبوتاً وسقوطاً فما لم تمتثل جميعاً لا يسقط شيء منها . وهذا يعني ان المكلف الآتي بالاقل يشك في سقوط وجوب الاقل والخروج عن عهدته فلا بد له من الاحتياط ، وليس هذا الاحتياط بلحاظ احتمال وجوب الزائد حتى يقال : انه شك في التكليف ، بل انما هو رعاية للتكليف بالاقل المنجز بالعلم واليقين ، نظراً الى ان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني .

والجواب على ذلك : ان الشك في سقوط تكليف معلوم انما يكون مجرى لاصالة الاشتغال فيما إذا كان بسبب الشك في الاتيان بمتعلقه ، وهذا غير حاصل في المقام لان التكليف بالاقل سواء كان استقلالياً او ضمنياً قد اتى بمتعلقه بحسب الفرض إذ ليس متعلقه الا الاقل، وانما ينشأ احتمال عدم سقوطه من احتمال قصور في نفس الوجوب بلحاظ ضمنيته المانعة عن سقوطه مستقلاً عن وجوب الزائد ، وهكذا يرجع الشك في السقوط هنا الى الشك في ارتباط وجوب الاقل بوجوب زائد ، ومثل هذا الشك ليس مجرى لاصالة الاشتغال بل يكون مؤمناً عنه بالاصل المؤمن عن ذلك الوجوب الزائد ، لا بمعنى ان

ذلك الاصل يثبت سقوط وجوب الاقل[٤٥] بل بمعنى انه يجعل المكلف غير مطالب من ناحية عدم السقوط الناشيء من وجوب الزائد .

البرهان الرابع : ❖❖ ___

وهو علم اجمالي يجري في الواجبات التي يحرم قطعها عند الشروع فيها كالصلاة ، إذ يقال بان المكلف اذا كبر تكبيرة الاحرام ملحونة وشك في كفايتها[٤٦] حصل له علم اجمالي اما بوجوب اعادة الصلاة او حرمة قطع هذا الفرد من الصلاة التي بدأ بها ، لأن الجزء ان كان يشمل الملحون حرم عليه قطع ما بيده والا وجبت عليه الاعادة ، فلا بد له من الاحتياط لأن اصالة البراءة عن وجوب الزائد تعارض اصالة البراءة عن حرمة قطع هذا الفرد .

ونلاحظ على ذلك : ان حرمة قطع الصلاة موضوعها هو الصلاة التي يجوز للمكلف بحسب وظيفته الفعلية الاقتصار عليها في مقام الامتثال ، إذ لا اطلاق في دليل الحرمة لما هو اوسع من ذلك . وواضح ان انطباق هذا العنوان على الصلاة المفروضة فرع جريان البراءة عن وجوب الزائد والا لما جاز الاقتصار عليها عملاً ، وهذا يعني ان احتمال حرمة القطع مترتبة على جريان البراءة عن الزائد فلا يعقل ان يستتبع اصلاً معارضاً له.[٤٧]

البرهان الخامس : ❖❖ ___

وحاصله تحويل الدوران في المقام الى دوران الواجب بين عامين من وجه بدلاً عن الاقل والاكثر ، وتوضيح ذلك ضمن مقدمتين :

الاولى : ـ ان الواجب تارة يدور امره بين المتباينين كالظهر والجمعة ، واخرى بين العامين من وجه كإكرام العادل واكرام الهاشمي ، وثالثة بين الاقل والاكثر ، ولا اشكال في تنجيز العلم الاجمالي في الحالة الاولى الموجب للجمع

بين الفعلين، وتنجيزه في الحالة الثانية الموجب لعدم جواز الاقتصار على احدى مادتي الافتراق ، واما الحالة الثالثة فهي محل الكلام .

الثانية : ـ ان الواجب المردد في المقام بين التسعة والعشرة إذا كان عبادياً فالنسبة بين امتثال الامر على تقدير تعلقه بالاقل وامتثاله على تقدير تعلقه بالاكثر هي العموم من وجه ، ومادة الافتراق من ناحية الامر بالاقل واضحة ، وهي ان يأتي بالتسعة فقط ، واما مادة الافتراق من ناحية الامر بالاكثر فلا تخلو من خفاء في النظرة الاولى ، لأن امتثال الامر بالاكثر يشتمل على الاقل حتماً ، ولكن يمكن تصوير مادة الافتراق في حالة كون الامر عبادياً والاتيان بالاكثر بداعي الامر المتعلق بالاكثر على وجه التقييد على نحو لو كان الامر متعلقاً بالاقل فقط لما انبعث عنه ، ففي مثل ذلك يتحقق امتثال الامر بالاكثر على تقدير ثبوته ، ولا يكون امتثالا للامر بالاقل على تقدير ثبوته .

ويثبت على ضوء هاتين المقدمتين ان العلم الاجمالي في المقام منجز إذا كان الواجب عبادياً كما هو واضح .

والجواب : ان التقييد المفروض في النية لا يضر بصدق الامتثال على كل حال حتى للامر بالاقل ما دام الانبعاث عن الامر فعلياً .

البرهان السادس : ❖❖

وهو يجري في الواجبات التي اعتبرت الزيادة فيها مانعة ومبطلة كالصلاة ، والزيادة هي الاتيان بفعل بقصد الجزئية للمركب مع عدم وقوعه جزءاً له شرعاً . وحاصل البرهان ان من يشك في جزئية السورة يعلم اجمالاً اما بوجوب الاتيان بها واما بان الاتيان بها بقصد الجزئية مبطل ، لأنها إن كانت جزءاً حقاً وجب الاتيان بها والا كان الاتيان بها بقصد الجزئية زيادة مبطلة ، وهذا العلم الاجمالي منجز وتحصل موافقته القطعية بالاتيان بها بدون قصد الجزئية بل لرجاء المطلوبية او للمطلوبية في الجملة[٤٨]

والجـواب : ان هذا العلم الاجمـالي منحل ، وذلـك لأن هـذا الشـاك في الجزئية يعلم تفصيلا ببطلية الاتيان بالسورة بقصـد الجزئيـة حتى لو كـانت جزءاً في الـواقع ، لان ذلـك منه تشـريع مـا دام شاكـاً في الجزئيـة فيكون محـرمـاً ولا يشمله الوجوب الضمني للسورة وهذا يعني كونه زيادة.[49]





- ٢ -
الدوران بين الاقل والاكثر في الشرائط

والتحقيق فيها - على ضوء المسألة السابقة - هو جريان البراءة عن وجوب الزائد ، لأن مرجع الشرطية للواجب الى تقيّد الفعل الواجب بقيد وانبساط الامر على التقيد كما تقدم في موضعه ، فالشك فيها شك في الامر بالتقيد ، والدوران انما هو بين الاقل والإكثر إذا لوحظ المقدار الذي يدخل في العهدة ، وهذا يعني وجود علم تفصيلي بالاقل وشك بدوي في الزائد فتجري البراءة عنه .

ولا فرق في ذلك بين ان يكون الشرط المشكوك راجعاً الى متعلق الامر كما في الشك في اشتراط العتق بالصيغة العربية واشتراط الصلاة بالطهارة ، او الى متعلق المتعلق كما في الشك في اشتراط الرقبة التي يجب عتقها بالايمان ، او الفقير الذي يجب اطعامه بالهاشمية .

وقد ذهب المحقق العراقي (قدس الله روحه) الى عدم جريان البراءة في بعض الحالات المذكورة ، ومرد دعواه الى ان الشرطية المحتملة على تقدير ثبوتها تارة تتطلب من المكلف في حالة ارادته الاتيان بالاقل أن يكمله ويضم

اليـه شرطـه ، واخرى تتـطلب منه في الحـالة المـذكورة صـرفه عن ذلـك الاقـل النـاقص رأساً والغـاءه اذا كان قـد اتى به ودفعـه الى الاتيـان بفـرد آخـر كـامـل واجد للشرط . ومثال الحالـة الاولى : أن يعتق رقبة كـافرة فـان شرطيـة الايمان في الـرقبة تتـطلب منه أن يجعلهـا مؤمنة عنـد عتقها ، وحيث ان جعـل الكـافـر مؤمنـاً ممكن ، فالشـرطية لا تقتضي الغـاء الاقل رأسـاً بـل تكميله وذلـك بـان يجعل الكافر مؤمناً عند عتقه له فيعتقه وهو مؤمن .

ومثال الثاني : ان يطعم فقيراً غير هاشمي فان شرطيـة الهاشميـة تتطلب منـه الغاء ذلـك رأساً وصـرفه الى الاتيـان بفرد جـديد من الاطعـام ، لان غـير الهاشمي لا يمكن جعله هاشمياً .

ففي الحـالة الاولى : تجـري البراءة عن الشـرطية المشكـوكـة لان مـرجـع الشـك فيها الى الشـك في ايجاب ضم أمـر زائد الى مـا أتى بـه بعـد الفـراغ عن كون ما أتى به مصداقـاً للمطلوب في الجملة . وهـذا معنى العلم بوجـوب الاقل والشك في وجود الزائد فالاقل محفوظ على كـل حال والزائد مشكوك .

وفي الحـالة الثـانية : لا تجـري البراءة عن الشـرطية لان الاقـل المـأتي بـه ليس محفوظاً عـلى كل حـال ، إذ على تقـدير الشـرطية لا بـد من الغائـه رأساً ، فليس الشـك في وجوب ضم امـر زائـد الى مـا اتى بـه ليكـون من دوران الامـر بين الاقل والاكثر .

وهـذا التحقيق لا يمكن الاخذ بـه فان الـدوران في كلتـا الحـالتـين دوران بين الاقل والاكـثر لأنّ الملحوظ فيـه انما هـو عالم الجعـل وتعلق الوجـوب ، وفي هذا العالم ذات الطبيعي معروض للوجوب جزمـاً ويشك في عـروضه عـلى التقيد فتجري البراءة عنـه وليس الملحوظ في الـدوران عالم التطبيق خـارجاً ليقـال : ان مـا اتي به من الاقـل خارجـاً قد لا يصلح لضم الـزائد اليـه ولا بـد من الغـائـه رأساً على تقدير الشرطية .

ولا يختلف الحـال في جريـان البـراءة عنـد الشـك في الشـرطيـة ووجـوب التقيد بين ان يكون القيد المشكوك امراً وجودياً وهو ما يعبـر عنه بـالشرط عـادة

او عـدم امر وجـود ، ويعبر عن الامـر الوجـودي حينئذ بـالمانـع ، فكما لا يجب علـى المكلف ايجاد مـا يحتمل شـرطيتـه ، كـذلـك لا يجب عليـه الاجتنـاب عـما يحتمل مانعيته ، وذلك لجريان الاصل المؤمن





- ٣ -
دوران الواجب بين التعيين والتخيير العقلي

وذلك بان يعلم بـوجوب متعلق بعنـوان خاص او بعنـوان آخر مغـاير لـه مفهـوماً غـير انه اعم منـه صدقـاً ، كما إذا علم بـوجوب الاطعـام امـا لـطبيعي الحيـوان او لنوع خـاص منه كـالانسـان ، فـان الحيـوان والانسـان كمفهـومـين متغايران ، وان كان احدهما أعم من الآخر صدقاً .

والصحيـح ان يقال : ان التغـاير بـين المفهومـين تارة يكـون عـلى اساس الاجمال والتفصيـل في اللحـاظ كـما في الجنس والنـوع فـان الجنس منـدمـج في النـوع ومحفوظ فيـه ولكن بنحو اللف والاجمـال . . . واخرى يكـون التغـايـر في ذات الملحوظ لا في مجرد اجمال اللحاظ وتفصيليتـه ، كما لـو علم بوجـوب اكرام زيد كيفما اتفق او بوجوب اطعامه ، فان مفهوم الاكرام ليس محفوظاً في مفهوم الاطعام انحفاظ الجنس في النوع غير ان احدهما اعم من الآخر صدقاً .

فالحالة الاولى : تدخـل في نطاق الدوران بين الاقـل والاكثر حقيقـة إذا اخـذنـا بـالاعتبـار مقـدار مـا يـدخـل في العهـدة ، وليست من الـدوران بـين المتباينين ، لأن تباين المفهومين انما هو بالاجمال والتفصيل وهمـا من خصوصيـات

اللحاظ التي لا تدخل في العهدة وانما يدخل فيها ذات الملحوظ وهو مردد بين الاقل وهو الجنس ـ او الاكثر ـ وهو النوع ـ .

واما الحالة الثانية : فالتباين فيها بين المفهومين ثابت في ذات الملحوظ لا في كيفية لحاظهما ، ومن هنا كان الدوران فيها دوراناً بين المتباينين ، لان الداخل في العهدة اما هذا المفهوم او ذاك وهذا يعني ان العلم الاجمالي ثابت ، ولكن مع هذا تجري البراءة عن وجوب اخص العنوانين صدقاً ، ولا تعارضها البراءة عن وجوب اعمهما وفقاً للجواب الاخير من الاجوبة المتقدمة على البرهان الاول في المسألة الاولى من مسائل الدوران بين الاقل والاكثر الأرتباطيين ، وذلك : ان البراءة عن وجوب الاعم ليس لها دور معقول لكي تصلح للمعارضة ، لأنه ان اريد بها التأمين في حالة ترك الاعم مع الاتيان بالاخص فهو غير معقول لان نفي الاعم يتضمن نفي الاخص لا محالة ، وان اريد بها التأمين في حالة ترك الاعم بما يتضمنه من ترك الاخص فهذا مستحيل لان المخالفة القطعية ثابتة في هذه الحالة والاصل العملي انما يؤمن عن المخالفة الاحتمالية لا القطعية .





- ٤ -
دوران الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي

ونتكلم في حكم هذا الدوران على عدة مبان في تصوير التخيير الشرعي الذي هو احد طرفي الترديد في المقام .

فاولاً : - نبدأ بالمبنى القائل بأن مرجع التخيير الشرعي الى وجوبين مشروطين وشرط كل منهما ترك متعلق الآخر ، وهذا يعني ان (العتق) مثلاً الذي علم وجوبه اما تعييناً او تخييراً واجب في حالة ترك (الاطعام) بلا شك ، ويشك في وجوبه حالة وقوع الاطعام فتجري البراءة عن هذا الوجوب ، وينتج ذلك التخيير عملياً .

وقد يقال - كما في بعض افادات المحقق العراقي - : ان كلاً من الوجوب التعييني للعتق والوجوب التخييري فيه حيثية الزامية يفقدها الآخر ، فيكون كل منهما مجرى للاصل النافي ويتعارض الاصلان .

اما الحيثية الالزامية في الوجوب التعييني للعتق التي يجري الاصل النافي للتأمين عنها . . فهي الالزام بالعتق حتى ممن اطعم ، وهي حيثية لا يشتمل عليها الوجوب التخييري .

واما الحيثية الالزامية في الوجوب التخييري للعتق او الاطعام التي يجري الاصل النافي للوجوب التخييري تأميناً عنها . . فهي تحريم ضم ترك الاطعام الى ترك العتق ، إذ بهذا الضم تتحقق المخالفة ، وهي حيثية لا يشتمل عليها الوجوب التعييني للعتق إذ على الوجوب التعييني تكون المخالفة متحققة بنفس ترك العتق ، ولا يكون هناك بأس في ضم ترك الاطعام الى ترك العتق ، لأنه من ضم ترك المباح الى ترك الواجب ، فالبراءة عن وجوب العتق ممن أطعم معارضة بالبراءة عن حرمة ترك الاطعام ممن ترك العتق .

وهذا البيان وان كان يثبت علماً اجمالياً باحدى حيثيتين الزاميتين ، ولكن هذا العلم غير منجز بل منحل حكماً لجريان البراءة الاولى وعدم معارضتها بالبراءة الثانية ، لان فرض جريانها هو فرض وقوع المخالفة القطعية[51]، ولا يعقل التأمين مع المخالفة القطعية ، بخلاف فرض جريان البراءة الاولى فانه فرض المخالفة الاحتمالية .

وثانياً : ـ نأخذ المبنى القائل بان مرجع التخيير الشرعي الى التخيير العقلي ، والحكم حينئذ هو الحكم في المسألة السابقة فيما إذا دار الواجب بين اكرام زيد مطلقاً وإطعامه خاصة .

وثالثاً : ـ نأخذ المبنى القائل بان مرجع الوجوب التخييري الى وجود غرضين لزوميين للمولى غير انهما متزاحمان في مقام التحصيل ، بمعنى ان استيفاء احدهما يعجز المكلف عن استيفاء الآخر[52]، ومن هنا يحكم بوجوب كل من الفعلين مشروطاً بترك الآخر ، والحكم هنا اصالة الاشتغال ، لأن مرجع الشك في وجوب العتق تعييناً او تخييراً حينئذ الى الشك في ان الاطعام هل يعجز عن استيفاء الغرض اللزومي من العتق ، فيكون من الشك في القدرة الذي تجري فيه اصالة الاشتغال .



ـ ٥ ـ
ملاحظات عامة حول الاقل والاكثر

فرغنا من المسائل الاساسية في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، وبقي علينا أن نذكر في ختام مسائل هذا الدوران ملاحظات عامة حول الاقل والاكثر :

١ ـ دور الاستصحاب في هذا الدوران : ••

قد يتمسك بالاستصحاب في موارد هذا الدوران تارة لاثبات وجوب الاحتياط ، واخرى لاثبات نتيجة البراءة .

اما التمسك به على الوجه الاول فبدعوى انا نعلم بجامع وجوب مردد بين فردين من الوجوب وهما وجوب التسعة ووجوب العشرة ، ووجوب التسعة يسقط بالاتيان بالاقل ، ووجوب العشرة لا يسقط بذلك ، فاذا أتى المكلف بالاقل شك في سقوط الجامع وجرى استصحابه ، ويكون من استصحاب القسم الثاني من الكلي .

والجواب على ذلك ان استصحاب جامع الوجوب ان اريد به اثبات

وجـوب العشرة لان ذلـك هو لازم بقـائه ، فهـذا من الاصول المثبتـة لانـه لازم عقـلي لا يثبت بـالاستصحـاب . وان اريـد بـه الاقتصـار عـلى اثبـات جـامـع الوجوب ، فهذا لا اثر له لانه لا يزيد على العلم الوجـداني بهذا الجامع ، وقـد فـرضنا ان العلم بـه لا ينجز سـوى الاقل ، والاقـل حـاصـل في المقـام بحسب الفرض .

واما التمسك بـه على الـوجه الثـاني فباستصحـاب عدم وجـوب الـزائـد الثـابت قبـل دخـول الـوقت او في صـدر عصـر التشـريـع ، ولا يعـارض بـاستصحاب عـدم الوجـوب الاستقلالي لـلاقل ، إذ لا اثـر لهذا الاستصحـاب لانه ان اريد به اثبات وجوب الزائد بالملازمة فهـو مثبت ، وان اريد بـه التأمـين في حالة ترك الاقل فهو غير صحيح ، لان فرض ترك الاقل هـو فرض المخـالفة القطعية ، ولا يصح التأمين بالاصل العملي الا عن المخالفة الاحتمالية .

٢ ـ الدوران بين الجزئية والمانعية :

اذا تردد امر شيء بين كونه جزءاً من الواجب او مانعاً عنه فمرجع ذلك الى العلم الاجمـالي بـوجـوب زائـد متعلق امـا بـالتقيـد بـوجـود ذلـك الشيء او بـالتقيد بعـدمه ، وفي مثـل ذلك يكـون هذا العلم الاجمـالي منجزاً ، وتتعـارض اصالة البـراءة عن الجزئيـة مع اصـالة البـراءة عن المانعيـة ، فيجب على المكلف الاحتياط بتكرار العمل مرة مع الاتيان بذلك الشيء ومـرة بدونـه. هذا فيـما اذا كـان في الوقت متسـع وإلا جـازت المخـالفة الاحتمـالية بمـلاك الاضطرار وذلـك بالاقتصار على احد الوجهين .

وقـد يقال : ان العلم الاجمـالي المذكـور غير منجـز ولا يمنـع عن جـريـان البراءتين معاً ، بناء على بعض صيغ الركن الرابع لتنجيز العلم الاجمالي، وهي صيغة الميرزا القـائلة بان تعـارض الاصول مـرهون بـاداء جريـانها الى الترخيص عملياً في المخالفة القطعيـة، فان جـريان الاصـول في المقام لا يؤدي الى ذلـك، لأن المكلف لا تمكنـه المخالفـة القطعيـة للعلم الاجمـالي المـذكـور، إذ في حـالـة

الاتيان بالشيء المردد بين الجزء والمانع يحتمل الموافقة، وفي حالة تركه يحتملها ايضاً، فلا يلزم من جريان الاصلين معاً ترخيص في المخالفة القطعية .

فان قيل : الا تحصل المخالفة القطعية لو ترك المركب رأساً . قلنا : نعم تحصل ، ولكن هذا مما لا إذن فيه من قبل الاصلين حتى لو جرياً معاً . ولكن يمكن ان يقال على ضوء صيغة الميرزا : ان المخالفة القطعية للعلم الاجمالي المذكور ممكنة ايضاً فيما إذا كان الشيء المردد بين الجزء والمانع متقوماً بقصد القربة على تقدير الجزئية ، فإن المخالفة القطعية حينئذ تحصل بالاتيان به بدون قصد القربة ، ويكون جريان الاصلين معاً مؤدياً الى الاذن في ذلك فيتعارض الاصلان ويتساقطان .

٣ ـ الاقل والاكثر في المحرمات :

كما قد يعلم اجمالاً بواجب مردد بين التسعة والعشرة كذلك قد يعلم بحرمة شيء مردد بين الاقل والاكثر ، كما إذا علم بحرمة تصوير رأس الحيوان او تصوير كامل حجمه ، ويختلف الدوران المذكور في باب الحرام عنه في باب الواجب من بعض الجهات :

فاولاً : ـ وجوب الاكثر هناك كان هو الاشد مؤونة ، واما حرمة الاكثر هنا فهي الاخف مؤونة ، إذ يكفي في امتثالها ترك اي جزء ، فحرمة الاكثر في باب الحرام تناظر إذن وجوب الاقل في باب الواجب .

وثانياً : ـ ان دوران الحرام بين الاقل والاكثر يشابه دوران امر الواجب بين التعيين والتخيير ، لأن حرمة الاكثر في قوة وجوب ترك احد الاجزاء تخييراً ، وحرمة الاقل في قوة وجوب ترك هذا الجزء بالذات تعييناً ، فالامر دائر بين وجوب ترك احد الاجزاء ووجوب ترك هذا الجزء بالذات ، وهذا يشابه دوران الواجب بين التعيين والتخيير لا الدوران بين الاقل والاكثر في الاجزاء او الشرائط . والحكم هو جريان البراءة عن حرمة الاقل ، ولا تعارضها البراءة عن حرمة الاكثر ، بنفس البيان الذي جرت بموجبه البراءة

عن الـوجوب التعييني للعتق بـدون ان تعـارض بـالبـراءة عن الـوجـوب التخييري .

٤ ـ الشبهة الموضوعية للاقل والاكثر : •• ـــــــــــــــــ

كـما يمكن افتراض الشبهـة الحكمية للدوران بـين الاقل والاكـثر كـذلـك يمكن افتراض الشبهة الموضوعيـة ، بان يكـون مرد الشـك الى الجهل بـالحالات الخارجية لا الجهـل بالجعـل ، كما اذا علم المكلف بـان ما لا يؤكـل لحمه مـانع في الصلاة ، وشك في ان هـذا اللباس هل هـو مما لا يؤكـل لحمه أو لا ،فتجري البراءة عن مانعيته او عن وجوب تقيد الصلاة بعدمه بتعبير آخر .

٥٣
وقـد يقال ـ كـما عن الميـرزا (قـدس سـره) ـ : ان الشبهـة المـوضـوعيـة للواجب الضمني لا يمكن تصـويرهـا الا إذا كان لهـذا الـواجب تعلق بمـوضـوع خارجي كما في هذا المثال . ولكن الـظاهر امكـان تصويـرها في غـير ذلك ايضـاً وذلـك بلحاظ حـالات المكلف نفسه ، كـما إذا فرضنـا ان السورة كـانت واجبة على غير المريض في الصلاة وشـك المكلف في مرضـه ، فإن هـذا يعني الشك في جـزئية السـورة مع انها واجب ضمني لا تعلق لـه بمـوضـوع خـارجي ، والحكم هو البراءة .

٥ ـ الشك في اطلاق دخالة الجزء او الشرط : •• ـــــــــــــــــ

كنـا نتكلم عـما إذا شـك المكلف في جـزئيـة شيء او شـرطيتـه مثـلا للواجب ، وقـد يتفق العلم بجـزئيـة شيء او دخـالتـه في الـواجب بـوجـه من الوجوه ولكن يشك في شمول هذه الجزئية لبعض الحالات ، كـما إذا علمنا بـان السـورة جزء في الصـلاة الواجبـة وشككنا في اطـلاق جزئيتهـا لحالـة المـرض او السفر ، ومرجع ذلك الى دوران الواجب بين الاقل والاكثر بلحـاظ هذه الحـالة بالخصوص ، فإذا لم يكن لدليـل الجزئيـة اطلاق لهـا وانتهى الموقف الى الاصـل

العلمي ، جرت البراءة عن وجوب الزائد في هذه الحالة ، وهذا على العموم لا اشكال فيه ، ولكن قد يقع الاشكال في حالتين من هذه الحالات وهما : حالة الشك في اطلاق الجزئية لصورة نسيان الجزء ، وحالة الشك في اطلاق الجزئية لصورة تعذره . ونتناول هاتين الحالتين فيما يلي تباعاً :

(أ) الشك في الاطلاق لحالة النسيان :

إذا نسي المكلف جزءاً من الواجب ، فأتى به بدون ذلك الجزء ، ثم التفت بعد ذلك الى نقصان ما أتى به . . . فان كان لدليل الجزئية اطلاق لحال النسيان اقتضى ذلك بطلان ما أتى به لانه فاقد للجزء ، من دون فرق بين افتراض ارتفاع النسيان في اثناء الوقت ، وافتراض استمراره الى آخر الوقت ، وهذا هو معنى ان الاصل اللفظي في كل جزء يقتضي ركنيته ، اي بطلان المركب بالاخلال به نسياناً ، واما اذا لم يكن لدليل الجزئية اطلاق وانتهى الموقف الى الاصل العملي ، فقد يقال بجواز اكتفاء الناسي بما اتى به ، لأن المورد من موارد الدوران بين الاقل والاكثر بلحاظ حالة النسيان ، والاقل واقع والزائد منفي بالاصل .

وتوضيح الحال في ذلك : ان النسيان تارة يستوعب الوقت كله ، واخرى يرتفع في اثنائه .

ففي الحالة الاولى : لا يكون الواجب بالنسبة الى الناسي مردداً بين الاقل والاكثر ، بل لا يحتمل التكليف بالاكثر بالنسبة اليه ، لان الناسي لا يكلف بما نسيه على اي حال . . بل هو يعلم اما بصحة ما أتى به او بوجوب القضاء عليه ، ومرجع هذا الى الشك في وجوب استقلالي جديد وهو وجوب القضاء ، فتجري البراءة عنه حتى لو منعنا من البراءة في موارد دوران الواجب بين الاقل والاكثر الارتباطيين .

واما في الحالة الثانية : فالتكليف فعلي في الوقت، غير انه متعلق اما بالجامع الشامل للصلاة الناقصة الصادرة حال النسيان ، او بالصلاة التامة فقط، والاول معناه اختصاص جزئية المنسي بغير حال النسيان ، والثاني معناه

اطلاق الجزئية لحال النسيان ، والدوران بين وجوب الجامع ووجوب الصلاة التامة تعييناً هو من انحاء الدوران بين الاقل والاكثر ، ويمثل الجامع فيه الاقل ، وتمثل الصلاة التامة الاكثر ، وتجري البراءة وفقاً للدوران المذكور .

ولكن قد يقال ـ كما في إفادات الشيخ الانصاري وغيره ـ بان هذا انما يصح فيما إذا كان بالامكان ان يكلف الناسي بالاقل ، فانه يدور عنده امر الواجب حينئذ بين الاقل والاكثر ، ولكن هذا غير ممكن لان التكليف بالاقل ان خصص بالناسي فهو محال لان الناسي لا يرى نفسه ناسياً ، فلا يمكن لخطاب موجه الى الناسي ان يصل اليه ، وان جعل على المكلف عموماً شمل المتذكر ايضاً مع ان المتذكر لا يكفي منه الاقل بلا إشكال ، وعليه فلا يمكن ان يكون الاقل واجباً في حق الناسي ، وانما المحتمل اجزاؤه عن الواجب ، فالواجب إذن في الاصل هو الاكثر ويشك في سقوطه بالاقل ، وفي مثل ذلك لا تجري البراءة .

والجواب : ان التكليف بالجامع يمكن جعله وتوجيهه الى طبيعي المكلف ، ولا يلزم منه جواز اقتصار المتذكر على الأقل، لانه جامع بين الصلاة الناقصة المقرونة بالنسيان والصلاة التامة ، كما لا يلزم منه عدم امكان الوصول الى الناسي؛ لان موضوع التكليف هو طبيعي المكلف ، غاية ما في الامر ان الناسي يرى نفسه آتياً بأفضل الحصتين من الجامع مع انه انما تقع منه اقلهما قيمة ، ولا محذور في ذلك .

وهذا الجواب افضل مما ذكره عدد من المحققين في المقام ، من حل الاشكال وتصوير تكليف الناسي بالاقل بافتراض خطابين : احدهما متكفل بايجاد الاقل على طبيعي المكلف ، والآخر متكفل بايجاب الزائد على المتذكر . إذ نلاحظ على ذلك : ان الاقل في الخطاب الاول هل هو مقيد بالزائد ، او مطلق من ناحيته ، او مقيد بلحاظ المتذكر ومطلق بلحاظ الناسي ، او مهمل . والاول خلف إذ معناه عدم كون الناسي مكلفاً بالاقل ، والثاني كذلك لان معناه كون المتذكر مكلفاً بالاقل وسقوط الخطاب الاول بصدور الاقل منه ، والثالث

رجوع الى الخطاب الواحد الـذي ذكرنـاه ، ومعه لا حـاجة الى افتـراض خطاب اخر يخصُّ المتذكـر ، والرابـع غير معقـول لان التقابـل بين الاطـلاق والتقييد في عالم الجعل تقابل السلب والايجاب فلا يمكن انتفاؤهما معا .

وعلى هذا الاسـاس فـالمقـام من صغـريـات دوران الـواجب بـين الاقـل والاكثر ، فيلحقه حكمه من جريان البراءة عن الزائد . بـل التدقيق في المقـارنة يكشف عن وجـود فـارق يجعـل المقام احق بـالبـراءة من حـالات الـدوران المذكور ، وهو ان العلم بالواجب المردد بـين الاقل والاكـثر قد يـدعي كونـه في حالات الدوران المذكور علماً اجمـالياً منجـزاً ، وهذه الـدعوى لئن قبلت في تلك الحـالات فهناك سبب خـاص يقتضي رفضهـا في المقـام وعـدم امكـان افتـراض علم اجمالي منجز هنـا ، وهو ان التـردد بين الاقـل والاكثر في المقـام انما يحصـل للناسي بعد ارتفاع النسيان ، والمفـروض انه قـد اتى بالاقـل في حالـة النسيان ، وهـذا يعني انه يحصـل بعـد امتثـال احـد طـرفيـه ، فهـو نـظير ان تعلم اجمـالاً بوجوب زيارة احد الامامين بعد ان تكون قـد زرت احدهمـا ، ومثل هـذا العلم الاجمالي غير منجز بلا شـك حتى لو كـان التردد فيـه بين المتبـاينين فضـلاً عما اذا كان بين الاقل والاكثر . وخلافاً لـذلك حـالات الدوران الاعتيـادية فـان التردد فيها يحصل قبل الاتيان بالاقل فاذا تشكل منه علم اجمالي كان منجزاً .

(ب) الشك في الاطلاق لحالة التعذر :

إذا كان الجزء جزءاً حتى في حالـة التعذر كـان معنى ذلك ان العـاجز عن الكـل المشتمـل عليـه لا يـطالب بـالنـاقص ، وإذا كـان الجـزء جـزءاً في حـالـة التمكن فقط فهـذا يعني انه في حـالـة العجـز لا ضـرر من نقصـه وان العـاجـز يطالب بالناقص . والتعذر تارة يكون في جزء من الوقت واخرى يستوعبه .

ففي الحـالـة الاولى : يحصـل للمكلف علم امـا بـوجـوب الجـامـع بـين الصلاة الناقصـة حال العجـز والصلاة التـامة ، او بـوجوب الصـلاة التامـة عند

ارتفاع العجز ، لأن جزئية المتعذر ان كانت ساقطة في حال التعذر فالتكليف متعلق بالجامع ، والا كان متعلقاً بالصلاة التامة عند ارتفاع التعذر ، وتجري البراءة حينئذ عن وجوب الزائد وفقاً لحالات الدوران بين الاقل والاكثر . ويلاحظ ان التردد هنا بين الاقل والاكثر يحصل قبل الاتيان بالاقل خلافاً لحال الناسي ، لان العاجز عن الجزء يلتفت الى حاله حين العجز .

وفي الحالة الثانية : يحصل للمكلف علم اجمالي اما بوجوب الناقص في الوقت او بوجوب القضاء ـ إذا كان للواجب قضاء ـ لان جزئية المتعذر ان كانت ساقطة في حال التعذر فالتكليف متعلق بالناقص في الوقت ، والا كان الواجب القضاء ، وهذا علم اجمالي منجز .

* * *

وليعلم ان الجزئية في حال النسيان او في حال التعذر انما تجري البراءة عند الشك فيها إذا لم يكن بالامكان توضيح الحال عن طريق الادلة المحرزة ، وذلك باحد الوجوه التالية :

اولاً : ـ ان يقوم دليل خاص على اطلاق الجزئية او اختصاصها ، من قبيل حديث (لا تعاد الصلاة الا من خمس . . . .) .

ثانياً : ـ ان يكون لدليل الجزئية اطلاق يشمل حالة النسيان او التعذر فيؤخذ باطلاقه ، ولا مجال حينئذ للبراءة .

ثالثاً : ـان لا يكون لدليل الجزئية اطلاق بان كان مجملاً من هذه الناحية وكان لدليل الواجب اطلاق يقتضي في نفسه عدم اعتبار ذلك الجزء رأساً ، ففي هذه الحالة يكون دليل الجزئية مقيداً لاطلاق دليل الواجب بمقداره ، وحيث ان دليل الجزئية لا يشمل حال التعذر او النسيان فيبقى اطلاق دليل الواجب محكماً في هاتين الحالتين ، ودالاً على عدم الجزئية فيهما .



الاستصحاب



الاصول العملية

٣

١ ـ أدلة الاستصحاب .

٢ ـ الاستصحاب اصل او امارة ؟ .

٣ ـ اركان الاستصحاب .

٤ ـ مقدار ما يثبت بالاستصحاب .

٥ ـ عموم جريان الاستصحاب .

٦ ـ تطبيقات .



أدِلَّةُ الاسْتِصْحَابِ

الاستصحاب قاعدة من القواعد الاصولية المعروفة ، وقد تقدم في الحلقة السابقة الكلام عن تعريفه والتمييز بينه وبين قاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع . والمهم الآن استعراض ادلة هذه القاعدة ، ولما كان اهم ادلتها الروايات ، فسنعرض فيما يلي عدداً من الروايات التي استدل بها على الاستصحاب كقاعدة عامة :

الرواية الاولى :

رواية زرارة ـ (قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ . فقال : يا زرارة ، قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن ، فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء . قلت : فإن حرِّك على جنبه شيء ولم يعلم به ؟ . قال : لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيِّن ، والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين ابداً

بالشك وانما تنقضه بيقين آخر)[1] .

وتقريب الاستدلال : انه حكم ببقاء الوضوء مع الشك في انتقاضه تمسكاً بالاستصحاب ، وظهور التعليل في كونه بامر عرفي مركوز يقتضي كون الملحوظ فيه كبرى الاستصحاب المركوزة لا قاعدة مختصة بباب الوضوء ، فيتعين حمل اللام في اليقين والشك على الجنس لا العهد الى اليقين والشك في باب الوضوء خاصة ، وقد تقدم في الحلقة السابقة تفصيل الكلام عن فقه فقرة الاستدلال وتقريب دلالتها واثبات كلّيتها فلاحظ .

الرواية الثانية : **

وهي رواية اخرى لزرارة كما يلي :

١ ـ « قلت : أصاب ثوبي دم رعاف (او غيره) او شيء من مني ، فعلّمت أثره الى أن اصيب له (من) الماء ، فاصبت وحضرت الصلاة ، ونسيت ان بثوبي شيئاً ، وصليت ، ثم اني ذكرت بعد ذلك ؟. قال : تعيد الصلاة وتغسله .

٢ ـ قلت : فاني لم اكن رأيت موضعه ، وعلمت انه قد اصابه ، فطلبته فلم اقدر عليه ، فلما صليت وجدته ؟ قال : تغسله وتعيد الصلاة .

٣ ـ قلت : فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك ، فنظرت فلم أر شيئاً ، ثم صليت فرأيت فيه ؟. قال : تغسله ولا تعيد الصلاة . قلت ، ولم ذلك ؟. قال : لانك كنت على يقين من طهارتك ، ثم شككت ، وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً .

٤ ـ قلت : فاني قد علمت انه قد اصابه ، ولم ادر أين هو فأغسله ؟. قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين

---

(١) وسائل الشيعة الجزء الاول./ ابواب نواقض الوضوء الباب الأول / ح١ .

من طهارتك .

٥ ـ قلت : فهل عليَّ ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه ؟ . قال : لا ، ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك .

٦ ـ قلت : ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة ؟ . قال : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته ، وان لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة ، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك »[1] .

وتشتمل هذه الرواية على ستة أسئلة من الراوي مع اجوبتها ، وموقع الاستدلال ما جاء في الجواب على السؤال الثالث والسادس ، غير انا سنستعرض فقه الاسئلة الستة واجوبتها جميعاً لما لذلك من دخل في تعميق فهم موضعي الاستدلال من الرواية .

ففي السؤال الاول : يستفهم زرارة عن حكم من علم بنجاسة ثوبه ثم نسي ذلك وصلى فيه وتذكر الامر بعد الصلاة ، وقد افتى الامام بوجوب اعادة الصلاة لوقوعها مع النجاسة المنسية وغسل الثوب .

وفي السؤال الثاني : سأل عمَّن علم بوقوع النجاسة على الثوب ففحص ولم يشخص موضعه فدخل في الصلاة باحتمال ان عدم التشخيص مسوِّغ للدخول فيها مع النجاسة ما دام لم يصبها بالفحص ، وقوله فطلبته ولم اقدر عليه انما يدل على ذلك ولا يدل على انه بعدم التشخيص زال اعتقاده بالنجاسة ، فان عدم القدرة غير حصول التشكيك في الاعتقاد السابق ولا يستلزمه ، وقد افتى الامام بلزوم الغسل والاعادة لوقوع الصلاة مع النجاسة المعلومة اجمالاً .

وفي السؤال الثالث : افترض زرارة انه ظن الاصابة ففحص فلم يجد

---

(١) جامع احاديث الشيعة / المجلد الأول / ابواب النجاسات / باب ٢٣/ ح ٥ .

فصلى فوجد النجاسة ، فأفتى الامام بعدم الاعادة وعلل ذلك بانه كان على يقين من الطهارة فشك ، ولا ينبغي نقض اليقين بالشك .

وهذا المقطع هو الموضع الاول للاستدلال ، وفي بادىء الامر يمكن طرح اربع فرضيات في تصوير الحالة التي طرحت في هذا المقطع :

الفرضية الاولى : ان يفرض حصول القطع بعدم النجاسة عند الفحص وعدم الوجدان ، وحصول القطع عند الوجدان بعد الصلاة بان النجاسة هي نفس ما فحص عنه ولم يجده اولاً . وهذه الفرضية غير منطبقة على المقطع جزماً ، لانها لا تشتمل على شك لا قبل الصلاة ولا بعدها ، مع ان الإمام قد افترض الشك وطبّق قاعدة من قواعد الشك .

الفرضية الثانية : ان يفرض حصول القطع بعدم النجاسة عند الفحص كما سبق ، والشك عند وجدان النجاسة بعد الصلاة في انها تلك او نجاسة متأخرة . وهذه الفرضية تصلح لاجراء الاستصحاب فعلاً في ظرف السؤال ، لان المكلف على يقين من عدم النجاسة قبل ظن الاصابة فيستصحب . كما انها تصلح لاجراء قاعدة اليقين فعلاً في ظرف السؤال ، لأن المكلف كان على يقين من الطهارة بعد الفحص وقد شك الآن في صحة يقينه هذا .

الفرضية الثالثة : عكس الفرضية السابقة بان يفرض عدم حصول القطع بالعدم عند الفحص ، وحصول القطع عند وجدان النجاسة بانها ما فحص عنه . وفي مثل ذلك لا يمكن اجراء اي قاعدة للشك فعلاً في ظرف السؤال لعدم الشك ، وانما الممكن جريان الاستصحاب في ظرف الفحص والاقدام على الصلاة .

الفرضية الرابعة : عكس الفرضية الاولى بافتراض الشك حين الفحص وحين الوجدان . ولا مجال حينئذ لقاعدة اليقين اذ لم يحصل شك في خطأ يقين سابق ، وهناك مجال لجريان الاستصحاب حال الصلاة وحال السؤال معاً .

ومن هنا يعرف ان الاستدلال بالمقطع المذكور على الاستصحاب موقوف

على حمله على احدى الفرضيتين الاخيرتين ، او على الفرضية الثانية مع استظهار ارادة الاستصحاب .

وفي السؤال الرابع : سأل عن حالة العلم الاجمالي بالنجاسة في الثوب ، واجيب بلزوم الاعتناء والاحتياط .

وفي السؤال الخامس : سأل عن وجوب الفحص عند الشك ، واجيب بالعدم .

وفي السؤال السادس : يقع الموضع الثاني من الاستدلال بالرواية ، حيث انه سأل عما إذا وجد النجاسة في الصلاة ، فاجيب بانه إذا كان قد شك في موضع منه ثم رآه قطع الصلاة واعادها ، وإذا لم يشك ثم رآه رطباً غسله وبنى على صلاته لاحتمال عدم سبق النجس ولا ينبغي ان ينقض اليقين بالشك .

ويحتمل ان يراد بالشق الاول صورة العلم الاجمالي ، وبالشق الثاني المبدوء بقوله (وان لم تشك) صورة الشك البدوي .

ويحتمل ان يراد بالشق الاول صورة الشك البدوي السابق ثم وجدان نفس ما كان يشك فيه ، وبالشق الثاني صورة عدم وجود شك سابق ومفاجأة النجاسة للمصلي في الاثناء . ولكل من الاحتمالين معززات ، والنتيجة المفهومة واحدة على التقديرين ، وهي : ان النجاسة المرئية في اثناء الصلاة إذا علم بسبقها بطلت الصلاة والا جرى استصحاب الطهارة وكفى غسلها واكمال الصلاة .

وقد ادعي في كلمات الشيخ الانصاري وقوع التعارض بين هذه الفتوى في الرواية والفتوى الواقعة في جواب السؤال الثالث إذا حملت على الفرضية الثالثة ، إذ في كلتا الحالتين وقعت الصلاة في النجاسة جهلاً اما بتمامها كما في مورد السؤال الثالث او بجزء منها كما في مورد السؤال السادس ، فكيف حكم بصحة الصلاة في الاول وبطلانها في الثاني؟ .

والجواب: ان كون النجاسة قد انكشفت وعلمت في اثناء الصلاة ، قد يكون له دخل في عدم العفو عنها ، فلا يلزم من العفو عن نجاسة لم تعلم اثناء الصلاة العفو عن نجاسة علمت كذلك .

هذا حاصل الكلام في فقه الرواية .

واما تفضيل الكلام في موقعي الاستدلال فيقع في مقامين :

المقام الأول : في الموقع الاول ، والكلام فيه في جهات :

الاولى : ـ ان الظاهر من جواب الامام تطبيق الاستصحاب لا قاعدة اليقين ، وذلك لأن تطبيق الأمام لقاعدة على السائل متوقف على ان يكون كلامه ظاهراً في تواجد اركان تلك القاعدة في حالته المفروضة ، ولا شك في ظهور كلام السائل في تواجد اركان الاستصحاب من اليقين بعدم النجاسة حدوثا والشك في بقائها ، واما تواجد اركان قاعدة اليقين فهو متوقف على ان يكون قوله : فنظرت فلم أر شيئاً . . . . مفيداً لحصول اليقين بعدم النجاسة حين الصلاة بسبب الفحص وعدم الوجدان ، وان يكون قوله : فرأيت فيه : مفيداً لرؤية نجاسة يشك في كونها هي المفحوص عنها سابقاً . مع ان العبارة الاولى ليست ظاهرة عرفاً في افتراض حصول اليقين حتى لو سلمنا ظهور العبارة الثانية في الشك .

الجهة الثانية : ـ ان الاستصحاب هل أجري بلحاظ حال الصلاة او بلحاظ حال السؤال ؟ . وتوضيح ذلك : ان قوله : فرأيت فيه . ان كان ظاهراً في رؤية نفس ما فحص عنه سابقاً فلا معنى لاجراء الاستصحاب فعلاً ، كما ان قوله : فنظرت فلم أرَ شيئاً . إذا كان ظاهراً في حصول اليقين بالفحص فلا معنى لجريانه حال الصلاة .

والصحيح : انه لا موجب لحمل قوله : فرأيت فيه . على رؤية ما يعلم بسبقه ، فان هذه عناية اضافية تحتاج الى قرينة عند تعلق الغرض

بـافادتهـا ، ولا قرينـة ، بل حـذف المفعـول بـدلاً عن جعله ضميـراً راجعـاً الى النجـاسة المعهـود ذكرهـا سابقـاً يشهد لعـدم افتراض اليقـين بـالسبق . وعليـه فـالاستصحاب جـار بلحاظ حـال السؤ ال ، ويؤ يد ذلـك ان قولـه : (فنظرت فلم أرَ شيئـاً) وان لم يكن لـه ظهـور في حصـول اليقـين . . . ولكنـه ليس لـه ظهـور في خلاف ذلـك ، لان افادة حصـوله بمثـل هذا اللسـان عرفيـةً . فكيف يمكن تحميل السائل افتراض الشك حال الصلاة وافتاؤ ه بجـريان الاستصحـاب حينها ؟ . .

وليس في مقـابل تنـزيل الـرواية عـلى اجراء الاستصحـاب بلحـاظ حـال السؤ ال إلا استبعـاد استغـراب زرارة من الحكم بصحـة الصـلاة حينئـذ ، لان فـرض ذلـك هـو فـرض عـدم العلم بسبق النجـاسـة ، فـأي استبعـاد في ان يحكم بعدم اعادة صلاةٍ لا يعلم بوقوعها مع النجاسة؟ . فالاستبعاد المذكور قـرينة عـلى ان المفروض حصـول اليقين للسـائل بعـد الصلاة بسبق النجـاسة ، ومن هنا استغرب الحكم بصحتها ، وهذا يعني ان اجـراءالاستصحاب انما يكون بلحاظ حال الصلاة لا حال السؤ ال .

ولكن يمكن الـردُّ على هـذا الاستبعاد بـانـه لا يمتنـع ان يكـون ذهن زرارة مشـوباً بـان المسوغ للصـلاة مع احتمـال النجاسـة الظن بعـدمها الحـاصـل من الفحص ، وحيث ان هذا الظن يزول بوجدان النجاسـة بعد الصـلاة على نحـو يحتمـل سبقها . . كـان زرارة يترقب ان لا يكتفي بـالصلاة الـواقعـة . فـان تمَّ هذا الرد فهو ، والا ثبت تنزيـل الروايـة على اجـراء الاستصحاب بلحـاظ حال الصلاة ، ويصل الكلام حينئذ الى الجهة الثالثة .

الجهة الثالثـة : ـ إنا إذا افتـرضنا كـون النجاسـة المكشوفـة معلومة السبق وان الاستصحـاب انما يجـري بلحـاظ حـال الصـلاة . . فكيف يستنـد في عـدم وجـوب الاعادة الى الاستصحـاب ، مع انـه حكم ظـاهـري يـزول بـانكشـاف خلافه ومع زواله وانقطاعه لا يمكن ان يرجع اليه في نفي الاعادة ؟ .

وقد أُجيب على ذلك تارة بان الاستناد الى الاستصحـاب في عدم وجـوب

الاعـادة يصيح إذا افتـرضنا مـلاحـظة كبـرى مستتـرة في التعليـل ، وهي اجـزاء امتثال الحكم الظاهري عن الواقع . . . واخرى بان الاستناد المـذكور يصـح إذا افتـرضنا ان الاستصحـاب او الطهـارة الاستصحابيـة بنفسها تحقق فـرداً حقيقياً من الشرط الواقعي للصلاة ، بان كان الشرط الواقعي هو الجـامع بـين الطهـارة الواقعية والطهارة الظاهرية ، إذ بناء عـلى ذلك تكـون الصلاة واجـدة لشرطهـا حقيقة .

الجهـة الـرابعـة : ـ انـه بعـد الفـراغ عن دلالـة المقـطع المـذكـور عـلى الاستصحـاب . . نقول : انـه ظاهـر في جعله على نحـو القاعـدة الكليـة ، ولا يصح حمل اليقين والشك على اليقين بـالطهـارة والشك فيهـا خاصـة ، لنفس ما تقدم من مبرر للتعميم في الرواية السابقة ، بـل هو هنـا اوضح لـوضوح الـرواية في ان فقرة الاستصحاب وردت تعليـلاً للحكم ، وظهور كلمـة (لا ينبغي) في الاشـارة الى مطلب مـركوز وعقـلائي . وعلى هـذا فدلالـة المقطع المـذكور عـلى المطلوب تامة .

المقـام الثـاني : في المـوقـع الثـاني من الاستـدلال ، وهـو قـولـه (وان لم تشك . . .) في جواب السؤال السـادس . وتوضيـح الحال في ذلـك : ان عدم الشك هنا تارة يكون بمعنى القـطع بعدم النجـاسة ، واخـرى بمعنى عدم الشك الفعلي الملائم مع الغفلة والذهول ايضاً .

فعـلى الأول : ـ تكون اركـان الاستصحاب مفترضة في كـلام السـائـل وكذلك اركان قاعـدة اليقين . امـا الافتراض الاول فـواضح ، وامـا الافتراض الثـاني فـلأن اليقـين حـال الصـلاة مستفـاد بحسب الفـرض من قـولـه (وان لم تشك) والشك في خطأ ذلك اليقين قد تـولدَ عنـد رؤ ية النجـاسة اثنـاء الصلاة مـع احتمال سبقهـا . وعليه فكـما يمكن تنزيـل القاعـدة في جـواب الامـام عـلى الاستصحـاب كذلـك يمكن تنزيلهـا على قـاعدة اليقـين ، غـير انـه يمكن تعيـين الاول بلحاظ ارتكازية الاستصحاب ومنـاسبة التعليـل والتعبير بـلا ينبغي لكون القاعدة مركوزة ، واما قاعدة اليقين فليست مركوزة .

هذا مضافاً الى ان استعمال نفس التركيب الذي اريد منه الاستصحاب في جواب السؤال الثالث في نفس الحوار يعزز بوحدة السياق ان يكون المقصود واحداً في المقامين .

وعلى الثاني : - يكون الحمل على الاستصحاب اوضح ، إذ لم يفترض حينئذ في كلام الامام اليقين بعدم النجاسة حين الصلاة لكي تكون اركان قاعدة اليقين مفترضة ، فيتعين بظهور الكلام حمل القاعدة المذكورة على ما فرض تواجد اركانه وهو الاستصحاب . وهكذا تتضح دلالة المقطع الثاني على الاستصحاب ايضاً .

الرواية الثالثة : **

وهي رواية زرارة « عن احدهما (ع) قال : قلت له : من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين وقد أحرز الثنتين ؟ . قال : يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه ، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في اربع وقد احرز الثلاث قام فاضاف اليها ركعة اخرى ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط احدهما بالآخر ، ولكن ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين فيبنى عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات »[1] .

وفقرة الاستدلال في هذه الرواية تماثل ما تقدم في الروايتين السابقتين ، وهي قوله (ولا ينقض اليقين بالشك . . .) . وتقريبه : ان المكلف في الحالة المذكورة على يقين من عدم الاتيان بالرابعة في بادىء الامر ، ثم يشك في اتيانها ، وبهذا تكون اركان الاستصحاب تامة في حقه ، فيجري استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة . وقد افتاه الامام على هذا الاساس بوجوب الاتيان بركعة عند الشك المذكور ، واستند في ذلك الى الاستصحاب المذكور

---

(١) الاستبصار ج ١/ ابواب السهو والنسيان / باب من شك في اثنين واربعة .

معبراً عنه بلسان (ولا ينقض اليقين بـالشك) . ولكن يبقى عـلى هذا التقـريب ان يفسر لنا النكتـة في تلك الجمل المتعـاطفة بمـا استعملته من الفاظ متشـابهة ، من قبيل : عدم ادخـال الشك في اليقـين ، وعدم خلط احـدهما بـالآخر ، فـان ذلك يبدو غامضاً بعض الشيء.[٥٦]

وقد اعترض على الاستدلال المذكور باعتراضات :

الاول : ـ دعـوى ان اليقين والشـك في فقرة الاستـدلال لا ظهور لهـما في ركني الاستصحاب، بل من المحتمـل ان يراد بهـما اليقين بـالفراغ والشـك فيه ، ومحصـل الجملة حينئذ انـه لا بد من تحصيـل اليقين بـالفـراغ ، ولا ينبغي رفـع اليد عن ذلك بالشك ومجرد احتمال الفراغ ، وهذا أجنبي عن الاستصحاب .

والجـواب : ان هذا الاحتمـال مخالف لـظاهـر الـروايـة ، لـظهـورهـا في افتـراض يقين وشـك فعلاً ، وفي ان العمـل بالشـك نقض لليقين وطعن فيـه ، مـع انه بنـاء على الاحتمـال المذكـور لا يكـون اليقـين فعليـاً ولا يكـون العمـل بالشك نقضاً لليقين بل هو نقض لحكم العقل بوجوب تحصيله.[٥٧]

الثاني :ـ ان تطبيق الاستصحـاب على مـورد الروايـة متعذر ، فـلا بد من تـأويلها . وذلـك لان الاستصحاب ليست وظيفتـه إلا احراز مؤداه والتعبـد بمـا ثبت لـه من آثار شـرعية ، وعليـه فان اريـد في المقام بـاستصحـاب عـدم اتيـان الرابعة ، التعبد بوجوب اتيانها موصولةً كما هـو الحال في غـير الشاك . . . فهـذا يتطابق مع وظيفة الاستصحاب ولكنه باطل من الناحية الفقهية جـزماً لاستقـرار المذهب على وجوب الركعة المفصولة ، وان اريد بـالاستصحاب المـذكور التعبـد بوجوب اتيان الركعة مفصولةً ، فهذا يخالف وظيفة الاستصحاب ، لأن وجوب الـركعـة المفصـولـة ليس من آثـار عـدم الاتيـان بـالـركعـة الـرابعـة لكي يثبت باستصحاب العدم المذكور وانما هو من آثار نفس الشك في اتيانها.[٥٨]

وقد اجيب على هذا الاعتراض باجوبة :

منهـا : ـ ما ذكـره المحقق العـراقي من اختيـار الشق الاول وحمـل تـطبيق

الاستصحاب المقتضى للركعة الموصولة على التقية مع الحفاظ على جدية الكبرى وواقعيتها ، فاصالة الجهة والجد النافية للهزل والتقية تجري في الكبرى دون التطبيق .

فان قيل[٥٩] : ان الكبرى ان كانت جدية فتطبيقها صوري ، وان كانت صورية فتطبيقها بما لها من المضمون جدي ، فاصالة الجد في الكبرى تعارضها اصالة الجد في التطبيق . . . كان الجواب : انَ اصالة الجد في التطبيق لا تجري إذ لا اثر لها للعلم بعدم كونه تطبيقاً جاداً لكبرى جادة على اي حال ، فتجري اصالة الجهة في الكبرى بلا معارض .

ولكن الانصاف : ان الحمل على التقية في الرواية بعيد جداً بملاحظة ان الإمام قد تبرع بذكر فرض الشك في الرابعة ، وان الجمل المترادفة التي استعملها تدل على مزيد الاهتمام والتأكيد بنحو لا يناسب التقية .

ومنها : ـ ما ذكره صاحب الكفاية (رحمه الله) من ان عدم الاتيان بالركعة الرابعة ، له أثران : احدهما : وجوب الاتيان بركعة ، والآخر : مانعية التشهد والتسليم قبل الاتيان بهذه الركعة . ومقتضى استصحاب العدم المذكور التعبد بكلا الاثرين ، غير ان قيام الدليل على فصل ركعة الاحتياط يخصص دليل الاستصحاب ويصرفه الى التعبد بالاثر الاول لمؤداه دون الثاني ، فاجراء الاستصحاب مع التبعيض في آثار المؤدى صحيح .

ونلاحظ على ذلك أن مانعية التشهد والتسليم إذا كانت ثابتة في الواقع على تقدير عدم الاتيان بالرابعة . . فلا يمكن اجراء الاستصحاب مع التبعيض في مقام التعبد بآثار مؤداه ، لان المكلف يعلم حينئذ وجداناً بان الركعة المفصولة التي يأتي بها ليست مصداقاً للواجب الواقعي ، لان صلاته التي شك فيها ان كانت اربع ركعات فلا أمر بهذه الركعة ، والا فقد بطلت بما اتى به من المانع بتشهده وتسليمه ، لان المفروض انحفاظ المانعية واقعاً على تقدير النقصان .

واذا افترضنا ان مانعية التشهد والتسليم ليست من آثار عدم الاتيان في حالة الشك . . فهذا يعني ان الشك في الرابعة اوجب تغيراً في الحكم الواقعي وتبدلاً لمانعية التشهد والتسليم الى نقيضها ، وذلك تخصيص في دليل المانعية الواقعية ولا يعني تخصيصاً في دليل الاستصحاب كما ادعي في الكفاية .

ومنها : ـ ما ذكره المحقق النائيني (قدس الله روحه) من افتراض ان عدم الاتيان بالرابعة مع العلم بذلك موضوع واقعاً لوجوب الركعة الموصولة ، وعدم الاتيان بها مع الشك موضوع واقعاً لوجوب الركعة المفصولة . وعلى اساس هذا الافتراض إذا شك المكلف في الرابعة فقد تحقق احد الجزئين لموضوع وجوب الركعة المفصولة وجداناً وهو الشك ، واما الجزء الآخر وهو عدم الاتيان فيحرز بالاستصحاب وعليه فالاستصحاب يجري لاثبات وجوب الركعة المفصولة بعد افتراض كونه ثابتاً على النحو المذكور .

وهذا التصحيح للاستصحاب في المورد وان كان معقولاً غير ان حمل الرواية عليه خلاف الظاهر ، لانه يستبطن افتراض حكم واقعي بوجوب الركعة المفصولة على الموضوع المركب من عدم الاتيان والشك ، وهذا بحاجة الى البيان مع ان الامام اقتصر على بيان الاستصحاب على الرغم من ان ذلك الحكم الواقعي المستبطن هو المهم ، إذ مع ثبوته لا بد من الاتيان بركعة مفصولة حينئذ سواء جرى استصحاب عدم الاتيان او لا ، إذ تكفي نفس اصالة الاشتغال والشك في وقوع الرابعة للزوم احرازها . فالعدول في مقام البيان عن نكتة الموقف الى ما يستغنى عنه ليس عرفياً .

ومن هنا يمكن ان يكون الاعتراض الثاني بنفسه قرينة على حمل الرواية على ما ذكر في الاعتراض الاول ، وان كان خلاف الظاهر في نفسه . وبالحمل على ذلك يمكن ان نفسر النهي عن خلط اليقين بالشك وادخال احدهما بالآخر بأن المقصود التنبيه بنحو يناسب التقية على لزوم فصل الركعة المشكوكة عن الركعات المتيقنة .

الثالث : ـ ان حمل الرواية على الاستصحاب متعذر ، لأن الاستصحاب

لا يكفي لتصحيح الصلاة حتى لو بني على اضافة الركعة الموصولة وتجاوزنا الاعتراض السابق ، لأن الواجب ايقاع التشهد والتسليم في آخر الركعة الرابعة ، وباستصحاب عدم الاتيان بالرابعة يثبت وجوب الاتيان بركعة ، ولكن لو أتى بها فلا طريق لأثبات كونها رابعة بذلك الاستصحاب ، لأن كونها كذلك لازم عقلي للمستصحب فلا يثبت ، فلا يتاح للمصلي إذا تشهد وسلم حينئذ انه قد اوقع ذلك في آخر الركعة الرابعة .

وقد اجاب السيد الاستاذ على ذلك بان المصلي بعد ان يستصحب عدم الاتيان ويأتي بركعة يتيقن بانه قد تلبس بالركعة الرابعة ويشك في خروجه منها الى الخامسة فيستصحب بقاءه في الرابعة .

ونلاحظ على هذا الجواب : ان الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب عدم كونه في الرابعة ، لانه يعلم اجمالاً بانه اما الآن او قبل ايجاده للركعة المبنية على الاستصحاب ليس في الرابعة ، فيستصحب العدم ويتساقط الاستصحابان.

كما يلاحظ على اصل الاعتراض بان اثبات اللازم العقلي بالاستصحاب ليس امراً محالاً بل محتاجاً الى الدليل ، فاذا توقف تطبيق الاستصحاب في مورد الرواية على افتراض ذلك كانت بنفسها دليلاً على الاثبات المذكور.

الرواية الرابعة : ــــــــــــــــــــــــــــــ

وهي رواية عبد الله بن سنان « قال : سأل أبي أبا عبد الله (عليه السلام) وانا حاضر : اني أعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ، فيرده عليّ فاغسله قبل ان أصلي فيه . فقال ابو عبد الله (ع) : صلِّ فيه ولا تغسله من اجل ذلك ، فإنك اعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجّسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه »[1] .

ولا شك في ظهور الرواية في النظر الى الاستصحاب لا قاعدة

---

(١) وسائل الشيعة : ابواب النجاسات / الباب ٧٤ / ح ١ .

الطهارة ، بقرينة اخذ الحالة السابقة في مقام التعليل إذ قال فـإنك (اعـرته إيـاه وهـو طـاهـر) فتكـون دالـة عـلى الاستصحـاب . نعم لا عمـوم في مـدلـولهـا اللفـظي ، ولكن لا يبعد التعميم بـاعتبار ورود فقـرة الاستدلال مـورد التعليـل وانصراف فحواها الى نفس الكبرى الاستصحابية المركوزة عرفاً .

هـذا هـو المهم من روايـات البـاب ، وهـو يكفي لاثبـات كـبـرى الاستصحـاب . وبعد اثبـات هذه الكبـرى يقع الكـلام في عدة مقـامـات ، إذ نتكلم في روح هـذه الكبرى وسنخهـا من حيث كـونها امـارة او أصـلاً وكيفيـة الاستـدلال بها ، ثم في اركـانها ، ثم في مقدار وحـدود ما يثبت بهـا من آثـار ، ثم في سعـة دائـرة الكبـرى ومـدى شمـولهـا لكـل مـورد ، ثم في جملة من التـطبيقـات التي وقـع البحث العلمي فيهـا . فـالبحث إذن يكـون في خمسـة مقامات كما يلي





الاستصحاب أصل أو أمارة ؟

قد عرفنا سابقاً الضابط الحقيقي للتمييز بين الحكم الظاهري في باب الامارات والحكم الظاهري في باب الاصول ، وهو : انه كلما كان الملحوظ فيه اهمية المحتمل كان اصلاً . . وكلما كان الملحوظ قوة الاحتمال وكاشفيته محضاً كان المورد امارة .

وعلى هذا الضوء إذا درسنا الكبرى المجعولة في دليل الاستصحاب واجهنا صعوبة في تعيين هويتها ودخولها تحت احد القسمين ، وذلك لأن ادخالها في نطاق الامارات يعني افتراض كاشفية الحالة السابقة وقوة احتمال البقاء ، مع ان هذه الكاشفية لا واقع لها ـ كما عرفنا في الحلقة السابقة ـ ولهذا انكرنا حصول الظن بسبب الحالة السابقة ، وادخالها في نطاق الاصول يعني ان تفوق الاحكام المحتملة البقاء على الاحكام المحتملة الحدوث في الاهمية اوجب الزام الشارع برعاية الحالة السابقة ، مع ان الاحكام المحتملة البقاء ليست متعينة الهوية والنوعية ، فهي تارة وجوب ، واخرى حرمة ، وثالثة اباحة ، وكذلك الامر فيما يحتمل حدوثه ، فلا معنى لان يكون سبب تفضيل الاخذ بالحالة السابقة ، الاهتمام بنوع الاحكام التي يحتمل بقاؤها . وبعبارة

اخرى ان ملاك الاصل ـ وهو رعاية اهمية المحتمل ـ يتطلب ان يكون نوع الحكم الملحوظ محدداً ، وكما في نوع الحكم الترخيصي الملحوظ في اصالة الحل ، ونوع الحكم الالزامي الملحوظ في اصالة الاحتياط . واما اذا كان نوع الحكم غير محدد وقابلاً للأوجه المختلفة فلا ينطبق الملاك المذكور .

وحلُّ الاشكال : انه بعد ان عرفنا ان الاحكام الظاهرية تقرر دائماً نتائج التزاحم بين الاحكام والملاكات الواقعية في مقام الحفظ عند الاختلاط . . فبالامكان ان نفترض ان المولى قد لا يجد في بعض حالات التزاحم قوة تقتضي الترجيح لا بلحاظ المحتمل ولا بلحاظ نفس الاحتمال ، وفي مثل ذلك قد يعمل نكتة نفسية في ترجيح احد الاحتمالين على الآخر . . ففي محل الكلام حينما يلحظ المولى حالات الشك في البقاء لا يجد اقوائية لا للمحتمل إذ لا تعين له ولا للاحتمال إذ لا كاشفية ظنية له . ولكنه يرجح احتمال البقاء لنكتة نفسية ولو كانت هي رعاية الميل الطبيعي العام الى الاخذ بالحالة السابقة ، ولا يخرج الحكم المجعول على هذا الاساس عن كونه حكماً ظاهرياً طريقياً ، لان النكتة النفسية ليست هي الداعي لاصل جعله بل هي الدخيلة في تعيين كيفية جعله . وعلى هذا الاساس يكون الاستصحاب أصلاً ، لان الميزان في الاصل الذي لا تثبت به اللوازم على القاعدة عدم كون الملحوظ فيه قوة الاحتمال محضاً سواء كان الملحوظ فيه قوة المحتمل او نكتة نفسية ، لأن النكتة النفسية قد لا تكون منطبقة الا على المدلول المطابقي للاصل فلا يلزم من التعبد به التعبد باللوازم .

كيفية الاستدلال بالاستصحاب :

وقد يتوهم ان النقطة السابقة تؤثر في كيفية الاستدلال بالاستصحاب وبالتالي في كيفية علاج تعارضه مع سائر الادلة ، فان افترضنا ان الاستصحاب امارة وان المعوَّل فيه على كاشفية الحالة السابقة ، كان الدليل هو الحالة السابقة على حد دليلية خبر الثقة ، ومن هنا يجب ان تلحظ النسبة بين

نفس الامـارة الاستصحـابيـة ومـا يعـارضهـا من اصـالـة الحـل مثـلاً ، فيقـدم الاستصحاب بالاخصية على دليل اصالـة الحل ، كـما وقع في كـلام السيد بحـر العلوم انسياقاً مع هذا التصور . وان افترضنا الاستصحاب اصـلاً عملياً وحكـماً تعبدياً مجعولاً في دليله فالمدرك حينئذ لبقاء المتيقن عند الشـك نفس ذلك الـدليل لا امارية الحالة السابقة ، وعند التعارض بين الاستصحاب واصـالة الحـل يجب ان تلحظ النسبة بين دليـل الاستصحاب ـ وهـو مفاد روايـة زرارة مثلا ـ ودليـل اصالة الحل ، وقد تكون النسبة حينئذ العموم من وجه .

٦٢

وهذا التوهم باطل فان ملاحظة نسبة الاخصية والأعمية بـين المتعارضـين وتقـديم الاخص من شؤ ون الكلام الصـادر من متكلم واحـد خـاصـة ، حيث يكون الاخص قرينـة على الاعم بحسب اسـاليب المحاورة العـرفية ، ولمـا كانت حجيـة كل ظهـور منوطـة بعدم ثبـوت القرينـة على خـلافه كـان الخبـر المتكفـل للكـلام الاخص مثبتاً لارتفـاع الحجيـة عن ظهـور الكـلام الاعم في العمـوم ، وليست الاخصيـة في غير مجـال القرينيـة مـلاكـاً لتقـديم احـدى الحجتـين عـلى الاخرى ، ولهذا لا يتوهم احد انـه اذا دلت بينة عـلى ان كل مـا في الدار نجس ودلت اخـرى على ان شيئاً منـه طـاهـر قـدمت الثـانيـة لـلاخصيـة ، بـل يقـع التعارض، إذ لا معنى للقرينية مع فـرض صدور الكـلامين من جهتـين . وعلى هـذا ففي المقام سـواء قيل بـاماريـة الاستصحـاب او اصليتـه لا معنى لتقـديمـه بالاخصية الملحـوظة بينـه وبين معارضـه ، بـل لا بد من مـلاحظة النسبـة بـين دليله ومـا يعارضـه من دليل الاصـل او دليل حجيـة الامارة ، فـان كـان اخص قدم بالاخصية لان مفاد الادلة كلام الشـارع ومتى كان احـد كلاميـه اخص من الآخر قدم بالاخصية .



أركان الاستصحاب

وللاستصحاب على ما يستفاد من ادلته المتقدمة اربعة اركان ، وهي : اليقين بالحدوث ، والشك في البقاء ، ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ، وكون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر عملي مصحح للتعبد بها . وسنتكلم عن هذه الاركان فيما يلي تباعاً ان شاء الله تعالى :

أ ـ اليقين بالحدوث :

ذهب المشهور الى ان اليقين بالحدوث ركن مقوِّم للاستصحاب ، ومعنى ذلك ان مجرد ثبوت الحالة السابقة في الواقع لا يكفي لفعلية الحكم الاستصحابي لها ، وانما يجري الاستصحاب إذا كانت الحالة السابقة متيقنة ، وذلك لان اليقين قد اخذ في موضوع الاستصحاب في ألسنة الروايات ، وظاهر اخذه كونه مأخوذاً على نحو الموضوعية لا الطريقية الى صرف ثبوت الحالة السابقة .

نعم في رواية عبد الله بن سنان المتقدمة علَّل الحكم الاستصحابي بنفس

الحالة السابقة في قوله (لانك اعرته اياه وهو طاهر) لا باليقين بها ، وهو ظاهر في ركنية المتيقن لا اليقين ، وتصلح ان تكون قرينة على حمل اليقين في سائر الروايات على الطريقية اذا تم الاستدلال بالرواية المذكورة على الكبرى الكلية .

وقد نشأت مشكلة من افتراض ركنية اليقين بالحدوث ، وهي انه إذا كان ركناً فكيف يمكن اجراء الاستصحاب فيما هو ثابت بالامارة إذا دلت الامارة على حدوثه وشككنا في بقائه مع انه لا يقين بالحدوث ؟ . كما إذا دلت الامارة على نجاسة ثوب وشك في تطهيره ، او على نجاسة الماء المتغير في الجملة وشك في بقاء النجاسة بعد زوال التغير .

وقد افيد في جواب هذه المشكلة عدة وجوه :

الوجه الأول : ـ ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قدس الله روحه) من ان الامارة تعتبر علماً بحكم لسان دليل حجيتها ، لان دليل الحجية مفاده جعل الطريقية والغاء احتمال الخلاف تعبداً ، وبهذا تقوم مقام القطع الموضوعي لحكومة دليل حجيتها على الدليل المتكفل لجعل الحكم على القطع ، ومعنى الحكومة هنا ان دليل الحجية يحقق فرداً تعبدياً من موضوع الدليل الآخر ، ومن مصاديق ذلك قيام الامارة مقام اليقين المأخوذ في موضوع الاستصحاب وحكومة دليل حجيتها على دليله .

وقد تقدم ـ في مستهلِّ البحث عن الادلة المحرزة من هذه الحلقة ـ المنع عن وفاء دليل حجية الامارة باثبات قيامها مقام القطع الموضوعي وعدم صلاحيته للحاكمية ، لأنها فرع النظر الى الدليل المحكوم وهو غير ثابت فلاحظ .

الوجه الثاني : ـ ما ذكره صاحب الكفاية (رحمه الله) وحاصله ـ على ما قيل في تفسيره ـ : ان اليقين بالحدوث ليس ركناً في دليل الاستصحاب بل مفاد الدليل جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء . وقد اعترض السيد الاستاذ على ذلك بان مفاده لو كان الملازمة بين الحدوث والبقاء في مرحلة الواقع لزم

كونه دليلاً واقعياً على البقاء وهو خلف كونه اصلاً عملياً ، ولو كان مفاده الملازمة بين الحدوث والبقاء في مرحلة التنجز فكلما تنجز الحدوث تنجز البقاء ، لزم بقاء بعض اطراف العلم الاجمالي منجزة حتى بعد انحلاله بعلم تفصيلي ، لأنها كانت منجزة حدوثاً والمفروض ان دليل الاستصحاب يجعل الملازمة بين الحدوث والبقاء في التنجز .

وهذا الاعتراض غريب لان المراد بالملازمة الملازمة بين الحدوث الواقعي والبقاء الظاهري ، ومردُّ ذلك في الحقيقة الى التعبد بالبقاء منوطاً بالحدوث فلا يلزم شيء مما ذكر .

والصحيح ان يقال : ان مردَّ هذا الوجه الى انكار الاساس الذي نجمت عنه المشكلة وهو ركنية اليقين المعتمدة على ظهور أخذه اثباتاً في الموضوعية ، فلا بد له من مناقشة هذا الظهور ، وذلك بما ورد في الكفاية من دعوى ان اليقين باعتبار كاشفيته عن متعلقه يصلح ان يؤخذ بما هو معرِّف ومرآة له ، فيكون اخذه في لسان دليل الاستصحاب على هذا الاساس ، ومرجعه الى اخذ الحالة السابقة .

وهذه الدعوى لا بد ان تتضمن ادعاء الظهور في المعرِّفية لان مجرد ابداء احتمال ذلك بنحو مساو للموضوعية يوجب الاجمال وعدم امكان تطبيق دليل الاستصحاب في موارد عدم وجود اليقين .

ويرد عليها ان المقصود بما ادعي ان كان ابراز جانب المرآتية الحقيقية لليقين بالنسبة الى حقيقته فمن الواضح انها انما تثبت لواقع اليقين في افق نفس المتيقن الذي يرى من خلاله يقينه متيقنه دائماً ، وليست هذه المرآتية ثابتة لمفهوم اليقين ، فمفهوم اليقين كأي مفهوم آخر انما يلحظ مرآة الى افراده لا الى متيقنه ، لأن الكاشفية الحقيقية التي هي روح هذه المرآتية من شؤون واقع اليقين لا مفهومه . . وان كان المقصود اخذ اليقين معرفاً وكناية عن المتيقن فهو امر معقول ومقبول عرفاً ولكنه بحاجة الى قرينة ولا قرينة في المقام على ذلك لا خاصة ولا عامة . اما الاولى فانتفاؤها واضح . واما الثانية فلان

القرينة العامة هي مناسبات الحكم والموضوع العرفية وهي لا تأبى في المقام عن دخل اليقين في حرمة النقض . وكان الاولى بصاحب الكفاية ان يستند في الاستغناء عن ركنية اليقين الى ما لم يؤخذ في لسانه اليقين بالحدوث من روايات الباب .

الوجه الثالث : ـ ان اليقين وان كان ركناً للاستصحاب بمقتضى ظهور اخذه في الموضوعية ، الا انه مأخوذ بما هو حجة فيتحقق الركن بالامارة المعتبرة ايضاً باعتبارها حجة . ويختلف هذا الوجه عن سابقه بالاعتراف بركنية اليقين ، وعن الاول بان دليل حجية الامارة على هذا يكون وارداً على دليل الاستصحاب لانه يحقق فرداً من الحجة حقيقة ، واما على الوجه الأول فدليل الاستصحاب حاكم لا وارد . ويرد على هذا الوجه ان ظاهر اخذ شيء كونه بعنوانه دخيلاً فحمله على دخل عنوان جامع بينه وبين غيره يحتاج الى قرينة .

والتحقيق ان يقال : ان الامارة تارة تعالج شبهة موضوعية كالامارة الدالة على نجاسة الثوب ، واخرى شبهة حكمية كالامارة الدالة على نجاسة الماء المتغير . وعلى التقديرين تارة ينشأ الشك في البقاء من شبهة موضوعية كما إذا شك في غسل الثوب او زوال التغير ، واخرى ينشأ من شبهة حكمية كما إذا شك في طهارة الثوب بالغسل بالماء المضاف وارتفاع النجاسة عند زوال التغير من قبل نفسه . فهناك إذن اربع صور :

الأولى : ـ ان تعالج الامارة شبهة موضوعية ويكون الشك في البقاء شبهة موضوعية ايضاً ، كما إذا اخبرت الامارة بتنجس الثوب وشك في طروٍّ المطهِّر . وفي مثل ذلك لا حاجة الى استصحاب النجاسة الواقعية ليرد الاشكال القائل بانه لا يقين بحدوثها ، بل يمكن اجراء الاستصحاب باحد وجهين آخرين :

الاول : ـ ان نجري الاستصحاب الموضوعي فنستصحب عدم غسل الثوب بالماء ، ومن الواضح ان نجاسة الثوب مترتبة شرعاً على موضوع مركب من جزئين : احدهما : ملاقاته للنجس . والآخر : عدم طروٍّ الغسل عليه .

والاول ثابت بالامارة ، والثاني بالاستصحاب لان اركانه فيه متوفرة بما فيها اليقين بالحدوث ، فيترتب على ذلك بقاء النجاسة شرعاً .

الثاني : ـ ان الامارة التي تدل على حدوث النجاسة في الثوب تدل ايضاً بالالتزام على بقائها ما لم يغسل ، لاننا نعلم بالملازمة بين الحدوث والبقاء ما لم يغسل ، فما يدل على الاول ، بالمطابقة يدل على الثاني بالالتزام . ومقتضى دليل حجية الامارة التعبد بمقدار ما تدل عليه بالمطابقة والالتزام ، فاذا شك في طروّ الغسل كان ذلك شكاً في انتهاء امد البقاء التعبدي الثابت بدليل الحجية ، فيستصحب لانه معلوم حدوثاً ومشكوك بقاء .

الثانية : ـ ان تعالج الامارة شبهة حكمية ويكون الشك في البقاء شبهة موضوعية ، كما إذا دلت الامارة على نجاسة الماء المتغير وشك في بقاء التغير . وهنا يجري نفس الوجهين السابقين ، حيث يمكن استصحاب التغير ، ويمكن استصحاب نفس النجاسة الظاهرية المغياة بارتفاع التغير ، للشك في حصول غايتها .

الثالثة : ـ ان تعالج الامارة شبهة موضوعية ويكون الشك في البقاء شبهة حكمية ، كما إذا دلت الامارة على نجاسة الثوب وشك في بقائها عند الغسل بالماء المضاف .

وفي هذه الصورة يتعذر اجراء الاستصحاب الموضوعي ، إذ لا شك في وقوع الغسل بالماء المضاف وعدم وقوع الغسل بالماء المطلق ، ولكن يمكن اجراء الاستصحاب على الوجه الثاني ، لان الامارة المخبرة عن نجاسة الثوب تخبر التزاماً عن بقاء هذه النجاسة ما لم يحصل المطهر الواقعي ، وعلى هذا الاساس يكون التعبد الثابت على وفقها بدليل الحجية تعبداً مغيّى بالمطهر الواقعي ايضاً ، فالتردد في حصول المطهر الواقعي ولو على نحو الشبهة الحكمية يسبب الشك في بقاء التعبد المستفاد من دليل الحجية والذي هو متيقن حدوثاً ، فيجري فيه الاستصحاب .

الرابعة : ـ ان تعالج الامارة شبهة حكمية ويكون الشك في البقاء شبهة حكمية ايضاً ، كما إذا دلت على تنجس الثوب بملاقاة المتنجس وشك في حصول التطهير بالغسل بالماء المضاف .

وعلاج هذه الصورة نفس علاج الصورة السابقة ، فإن النجاسة المخبر عنها بالامارة هي على فرض حدوثها نجاسة مستمرة مغياة بطرو المطهر الشرعي ، وعلى هذا فالتعبد على طبق الامارة يتكفل اثبات هذا النحو من النجاسة ظاهراً ، ولما كانت الغاية مرددة بين مطلق الغسل ، والغسل بالمطلق فيقع الشك في حصولها عند الغسل بالمضاف ، وبالتالي يقع الشك في بقاء التعبد المغيى المستفاد من دليل الحجية ، فيستصحب .

ففي كل هذه الصور يمكن التفادي عن الاشكال باجراء الاستصحاب الموضوعي او استصحاب نفس المجعول في دليل الحجية ، وجامع هذه الصور ان يعلم بان للحكم المدلول للامارة على فرض ثبوته غاية ورافعاً ويشك في حصول الرافع على نحو الشبهة الموضوعية او الحكمية .

نعم قد لا يكون الشك على هذا الوجه بل يكون الشك في قابلية المستصحب للبقاء ، كما إذا دلت الامارة على وجوب الجلوس في المسجد الى الزوال وشك في بقاء هذا الوجوب بعد الزوال ، فان الامارة هنا لا يحتمل انها تدل مطابقة او التزاماً على اكثر من الوجوب الى الزوال ، وهذا يعني ان التعبد على وفقها المستفاد من دليل الحجية لا يحتمل فيه الاستمرار اكثر من ذلك ، وفي مثل هذا يتركز الاشكال لان الحكم الواقعي بالوجوب غير متيقن الحدوث والحكم الظاهري المستفاد من دليل الحجية غير محتمل البقاء ، ويتوقف دفع الاشكال حينئذ على انكار ركنية اليقين بلحاظ مثل رواية عبد الله بن سنان المتقدمة .

ب ـ الشك في البقاء : ❊❊

والشك في البقاء هو الركن الثاني ، وذلك لاخذه في لسان ادلة

الاستصحاب ، وقد يقال : ان ركنيته ضرورية بلا حاجة الى اخذه في لسان الادلة ، لان الاستصحاب حكم ظاهري والحكم الظاهري متقوّم بالشك ، فان فرض الشك في الحدوث كان مورد قاعدة اليقين ، فلا بد اذن من فرض الشك في البقاء . ولكن سيظهر ان ركنية الشك في البقاء بعنوانه لها آثار اضافية لا تثبت بالبرهان المذكور بل بأخذه في لسان الادلة فانتظر .

وتتفرع على ركنية الشك في البقاء قضيتان :

الاولى : ـ ان الاستصحاب لا يجري في الفرد المردد ، ونقصد بالفرد المردد حالة القسم الثاني من استصحاب الكلي ، كما إذا علمنا بوجود جامع الانسان في المسجد وهو مردد بين زيد وخالد ونشك في بقاء هذا الجامع لان زيداً نراه الآن خارج المسجد ، فان كان هو المحقق للجامع حدوثاً فقد ارتفع الجامع ، وان كان خالد هو المحقق للجامع فلعله لا يزال باقياً . وفي مثل ذلك يجري استصحاب الجامع إذا كان لوجود الجامع اثر شرعي . ويسمى بالقسم الثاني من استصحاب الكلي كما تقدم في الحلقة السابقة ، ولا يجري استصحاب بقاء زيد ولا استصحاب بقاء خالد بلا شك . ولكن قد يقال : ان الآثار الشرعية اذا كانت مترتبة على وجود الافراد بما هي افراد أمكن اجراء استصحاب الفرد المردد على اجماله ، بان نشير الى واقع الشخص الذي دخل المسجد ونقول : انه على اجماله يشك في خروجه من المسجد فيستصحب .

ولكن الصحيح ان هذا الاستصحاب لا محصل له ، لاننا حينما نلحظ الافراد بعناوينها التفصيلية لا نجد شكاً في البقاء على كل تقدير ، إذ لا يحتمل بقاء زيد بحسب الفرض ، واذا لاحظناها بعنوان اجمالي وهو عنوان الانسان الذي دخل الى المسجد فالشك في البقاء ثابت .

فان اريد باستصحاب الفرد المردد اثبات بقاء الفرد بعنوانه التفصيلي فهو متعذر ، إذ لعل هذا الفرد هو زيد وزيد لا شك في بقائه فيكون الركن الثاني مختلاً ، وان اريد به اثبات بقاء الفرد بعنوانه الاجمالي فالركن الثاني محفوظ ولكن الركن الرابع غير متوفر ، لان الأثر الشرعي غير مترتب بحسب

الفرض على العنوان الاجمالي بل على العناوين التفصيلية للافراد .

ومن هنا نعرف ان عدم جريان استصحاب الفرد المردد من نتائج ركنية الشك في البقاء الثابتة بظهور الدليل ، ولا يكفي فيه البرهان القائل بان الحكم الظاهري متقوم بالشك ، إذ لا يأبى العقل عن تعبد الشارع ببقاء الفرد الواقعي مع احتمال قطعنا بخروجه .[٦٣]

والقضية الثانية : ـ هي ان زمان المتيقن قد يكون متصلاً بزمان المشكوك وسابقاً عليه ، وقد يكون مردداً بين ان يكون نفس زمان المشكوك او الزمان الذي قبله . ففي الحالة الاولى يصدق الشك في البقاء بلا شك ، واما الحالة الثانية فمثالها ان يحصل لها العلم اجمالاً بان هذا الثوب اما تنجس في هذه اللحظة او كان قد تنجس قبل ساعة وطهر ، فالنجاسة معلومة التحقق في هذا الثوب اساساً ولكنها مشكوكة فعلاً ، وزمان المشكوك هو اللحظة الحاضرة ، وزمان النجاسة المتيقنة لعله نفس زمان المشكوك ولعله ساعة قبل ذلك . وفي مثل ذلك قد يستشكل في جريان الاستصحاب لان من المحتمل وحدة زماني المشكوك والمتيقن، وعلى هذا التقدير لا يكون احدهما بقاء للآخر ، فالشك إذن لم يحرز كونه شكاً في البقاء ، وبذلك يختل الركن الثاني ، فلا يجري الاستصحاب في كل الحالات التي يكون زمان المتيقن فيها مردداً بين زمان المشكوك وما قبله .

ويمكن دفع الاستشكال بان(الشك في البقاء) بعنوانه لم يؤخذ صريحاً في لسان روايات الاستصحاب ، وانما اخذ (الشك) بعد (اليقين) وهو يلائم كل شك متعلق بما هو متيقن الحدوث سواء صدق عليه (الشك في البقاء) او لا .

والاستشكال المذكور إذا لم يندفع بهذا البيان يؤدي الى ان الاستصحاب في موارد توارد الحالتين لا يجري في نفسه لا من اجل التعارض ، فاذا علم بالحدث والطهارة وشك في المتقدم منهما فهو يعلم اجمالاً بالحدث اما الآن او قبل ساعة ويشك في الحدث فعلاً ، فزمان الحدث المشكوك هو الآن وزمان

الحدث المتيقن مردد بين الآن وما قبله فلا يجري استصحاب الحدث ، ومثل ذلك يقال في استصحاب الطهارة . وهذا بعض معاني ما يقال من عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين .

ثم ان هذا الركن الثاني قد يصاغ بصياغة اخرى ، فيقال : ان الاستصحاب متقوم بان يكون رفع اليد عن الحالة السابقة نقضاً لليقين بالشك . ويفرع على ذلك بانه متى ما لم يحرز ذلك واحتمل كونه نقضاً لليقين باليقين فلا يشمله النهي في عموم دليل الاستصحاب . وقد مثل لذلك بما إذا علم بطهارة عدة اشياء تفصيلاً ثم علم اجمالاً بنجاسة بعضها ، فان المعلوم بالعلم الاجمالي لما كان مردداً بين تلك الاشياء فكل واحد منها يحتمل ان يكون معلوم النجاسة ، وبالتالي يحتمل ان يكون رفع اليد عن الحالة السابقة فيه نقضاً لليقين باليقين ، فلا يجري الاستصحاب بقطع النظر عن المعارضة بين الاستصحاب هنا والاستصحاب هناك .

ونلاحظ على ذلك اولاً : ان العلم الاجمالي ليس متعلقاً بالواقع بل بالجامع ، فلا يحتمل ان يكون اي واحد من تلك الاشياء معلوم النجاسة . وثانياً[٦٤]: لو سلمنا ان العلم الاجمالي يتعلق بالواقع فهو يتعلق به على نحو يلائم مع الشك فيه ايضاً ودليل الاستصحاب مفاده انه لا يرفع اليد عن الحالة السابقة في كل مورد يكون بقاؤها فيه مشكوكاً ، وهذا يشمل محل الكلام حتى لو انطبق العلم الاجمالي بالنجاسة على نفس المورد ايضاً . فان قيل : بل لا يشمل لاننا حينئذ لا ننقض اليقين بالشك بل باليقين . كان الجواب : ان الباء هنا لا يراد بها النهي عن النقض بسبب الشك ، والا للزم امكان النقض بالقرعة او الاستخارة ، بل يراد بذلك انه لا نقض في حالة الشك وهي محفوظة في المقام .

الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثاني : ❖❖

وقد يقال : ان الركن الثاني يستدعي عدم جريان الاستصحاب في

الشبهة الحكمية ، كما اذا شك في بقاء نجاسة الماء او حرمة المقاربة ، بعد زوال التغير او النقاء من الدم . وذلك لان النجاسة والحرمة وكل حكم شرعي . . ليس له وجود وثبوت الا بالجعل ، والجعل آني دفعي فكل المجعول يثبت في عالم الجعل في آن واحد من دون ان يكون البعض منه بقاء للبعض الآخر ومترتباً عليه زماناً ، فنجاسة الماء المتغير بتمام حصصها وحرمة مقاربة المرأة بتمام حصصها متقارنة زماناً في عالم الجعل ، وعليه فلا شك في البقاء بل ولا يقين بحدوث المشكوك اصلاً ، بل المتيقن حصة من الجعل والمشكوك حصة اخرى منه ، فلا يجري استصحاب النجاسة او الحرمة .

وهذا الكلام مبني على ملاحظة عالم الجعل فقط فان حصص المجعول فيه متعاصرة ، بينما ينبغي ملاحظة عالم المجعول ، فان النجاسة بما هي صفة للماء المتغير الخارجي لها حدوث وبقاء ، وكذلك حرمة المقاربة بما هي صفة للمرأة الحائض الخارجية ، فيتم بملاحظة هذا العالم اليقين بالحدوث والشك في البقاء ويجري الاستصحاب .

ج - وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة : **

وهذا هو الركن الثالث. والوجه في ركنيته انه مع تغاير القضيتين لا يكون الشك شكاً في البقاء بل في حدوث قضية جديدة ، ومن هنا يعلم بان هذا ليس ركناً جديداً مضافاً الى الركن السابق بل هو مستنبط منه وتعبير آخر عنه . وقد طبق هذا الركن على الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية ، وعلى الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية ، وواجه في كل من المجالين بعض المشاكل والصعوبات كما نرى فيما يلي :

(اولاً : ـ تطبيقه في الشبهات الموضوعية) **

جاء في افادات الشيخ الانصاري (قدس الله روحه) التعبير عن هذا

الركن بالصياغة التالية : انه يعتبر في جريان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع إذ مع تبدل الموضوع لا يكون الشك شكاً في البقاء ، فلا يمكنك مثلاً ان تستصحب نجاسة الخشب بعد استحالته وصيرورته رماداً ، لان موضوع النجاسة المتيقنة لم يبق . وهذه الصياغة سببت الاستشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان المشكوك اصل وجود الشيء بقاءً ، لأن موضوع الوجود الماهية ولابقاء للماهية الا بالوجود ، فمع الشك في وجودها بقاءً لا يمكن احراز بقاء الموضوع ، فكيف يجري الاستصحاب ؟ . وكذلك سببت الاستشكال احياناً فيما إذا كان المشكوك من الصفات الثانوية المتأخرة عن الوجود كالعدالة ، وذلك لان زيداً العادل تارة يشك في بقاء عدالته مع العلم ببقائه حيَّاً ، ففي مثل ذلك يجري استصحاب العدالة بلا اشكال ، لان موضوعها وهو حياة زيد معلوم البقاء . . واخرى يشك في بقاء زيد حياً ويشك ايضاً في بقاء عدالته على تقدير حياته ، وفي مثل ذلك كيف يجري استصحاب بقاء العدالة مع ان موضوعها غير محرز ؟ . وهذه الاستشكالات نشأت من الصياغة المذكورة وهي لا مبرر لها . ومن هنا عدل صاحب الكفاية عنها الى القول بان المعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ، وهي محفوظة في موارد الاستشكال الآنفة الذكر ، واما افتراض المستصحب عرضاً وافتراض موضوع له واشتراط احراز بقائه ، فلا موجب لذلك .

(ثانياً : ـ تطبيقه في الشبهات الحكمية) ❖ ―――――――――

وعند تطبيق هذا الركن على الاستصحاب في الشبهات الحكمية نشأت بعض المشاكل ايضاً ، إذ لوحظ انا حين نأخذ بالصياغة الثانية له التي اختارها صاحب الكفاية نجد : ان وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة لا يمكن افتراضها في الشبهة الحكمية الا في حالات الشك في النسخ بمعنى الغاء الجعل ـ اي النسخ بمعناه الحقيقي ـ . وأما حيث لا يحتمل النسخ فلا يمكن ان ينشأ شك في نفس القضية المتيقنة . وانما يشك في بقاء حكمها حينئذ اذا تغيرت بعض القيود والخصوصيات المأخوذة فيها ، وذلك باحد وجهين : اما بأن تكون

خصـوصية مّـا دخيلة يقيناً في حـدوث الحكم ويشـك في انـاطـة بقـائـه ببقـائهـا فترتفع الخصوصية ويشك حينئذ في بقـاء الحكم ، كالشـك في نجاسـة الماء بعـد زوال تغيره ، واما بـان تكون خصـوصية مـا مشكوكـة الدخـل من اول الامر في ثبـوت الحكم فيفرض وجـودها في القضيـة المتيقنة إذ لا يقـين بالحكم بـدونها ثم تـرتفع فيحصـل الشك في بقـاء الحكم . وفي كل من هـذين الوجهـين لا وحدة بين القضية المتيقنة والمشكوكة .

كما انا حين نأخذ بالصياغة الاولى لهذا الركن نـلاحظ ان موضـوع الحكم عبـارة عن مجموع مـا أخذ مفـروض الوجـود في مقـام جعله ، والمـوضـوع بهـذا المعنى غـير محرز البقـاء في الشبهات الحكميـة ، لان الشك في بقـاء الحكم ينشـأ من الشك في انحفاظ تمام الخصوصيات المفروضة الوجود في مقام جعله .

ولاجـل حـلِّ المشكلة المـذكـورة نقـدم مثـالاً من الاعـراض الخـارجيـة فنقـول : ان الحـرارة لهـا معـروض وهـو الجسم وعلة وهي النـار او الشمس ، والحرارة تتعدد بتعدد الجسم المعروض لها فحرارة الخشب غير حرارة الماء ، ولا تتعدد بتعدّد الاسبـاب والحيثيات التعليليـة ، فاذا كـانت حرارة المـاء مستندة الى النـار حدوثـاً والى الشمس بقاء لا تعتبـر حـرارتين متغايـرتين ، بـل هي حـرارة واحدة لها حدوث وبقاء . ونفس الشيء نقـوله عن الحكم كـالنجاسـة مثلا فـان لهـا معـروضاً وهـو الجسم وعلة وهي التغـير بـالنسبـة الى نجـاسـة المـاء مثـلاً ، والضابط في تعددها تعدد معـروضها لا تعـدد الحيثيات التعليليـة . فالخصـوصية الـزائلة التي سبب زوالها الشـك في بقاء الحكم ان كـانت عـلى فرض دخـالتهـا بمثـابة العلة والشـرط ، فلا يضـر زوالها بـوحـدة الحكم ولا تستـوجب دخـالتهـا كحيثيـة تعليلية مبـاينـة الحكم بقـاءً للحكم حـدوثـاً كـما هـو الحـال في الحـرارة ايضاً . واما إذا كـانت الخصوصيـة الزائلة مقـومة لمعـروض الحكم كخصوصيـة البولية الزائلة عند تحول البول بخاراً ، فهي توجب التغاير بـين الحكم المذكـور والحكم الثـابت بعد زوالهـا . وعليه فكلما كـانت الخصوصيـة غير المحفـوظة من الموضوع او من القضية المتيقنة حيثية تعليلية فلا ينافي ذلك وحدة الحكم حدوثاً

وبقاء ، ومعه يجري الاستصحاب . . وكلما كانت الخصوصية مقومة للمعروض كان انتفاؤ ها موجباً لتعذر جريان الاستصحاب ، لان المشكوك حينئذ مباين للمتيقن . ومن هنا يبرز السؤال التالي : كيف نستطيع ان نميز بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية المقومة لمعروض الحكم ؟ . فقد يقال بان مرجع ذلك هو الدليل الشرعي لان اخذ الحيثية في الحكم ونحو هذا الاخذ تحت سلطان الشارع ، فالدليل الشرعي هو الكاشف عن ذلك فإذا ورد بلسان (الماء إذا تغير تنجس) فهمنا ان التغير اتخذ حيثية تعليلية . . واذا ورد بلسان (الماء المتغير متنجس) فهمنا ان التغير حيثية تقييدية ، وعلى وزان ذلك (قلِّد العالم) او (قلِّده إن كان عالماً) وهكذا .

والصحيح : ان اخذ الحيثية في الحكم بيد الشارع وكذلك نحو أخذها في عالم الجعل ، إذ في عالم الجعل يستحضر المولى مفاهيم معينة كمفهوم الماء والتغير والنجاسة ، فبامكانه ان يجعل التغير قيداً للماء وبامكانه ان يجعله شرطاً في ثبوت النجاسة تبعاً لكيفية تنظيمه لهذه المفاهيم في عالم الجعل ، غير ان استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية لا يجري بلحاظ عالم الجعل بل بلحاظ عالم المجعول ، فينظر الى الحكم بما هو صفة للأمر الخارجي لكي يكون له حدوث وبقاء كما تقدم ، وعليه فالمعروض محدد واقعاً وما هو داخل فيه وما هو خارج عنه ، لا يتبع في دخوله وخروجه نحو أخذه في عالم الجعل بل مدى قابليته للاتصاف بالحكم خارجاً ، فالتغير مثلاً لا يتصف بالنجاسة والقذارة في الخارج بل الذي يوصف بذلك ذات الماء ، والتغير سبب الاتصاف ، والتقليد واخذ الفتوى يكون من العالم بما هو عالم او من علمه بحسب الحقيقة . فالتغير حيثية تعليلية ولو اخذت تقييدية جعلاً ودليلاً ، والعلم حيثية تقييدية لوجوب التقليد ولو اخذ شرطاً وعلة جعلاً ودليلاً .

وهنا نواجه سؤالاً آخر وهو : ان المعروض واقعا باي نظر نشخصه هل بالنظر الدقيق العقلي او بالنظر العرفي ، مثلاً إذا اردنا في الشبهة الحكمية ان نستصحب اعتصام الكر بعد زوال جزء يسير منه فيما إذا احتملنا بقاء الاعتصام وعدم انثلامه بزوال ذلك الجزء . . . فكيف نشخص

معروض الاعتصام ؟ . . فإننا إذا اخذنا بالنظر الدقيق العقلي وجدنا ان المعروض غير محرز بقاءً ، لأن الجزء اليسير الذي زال من الماء يشكل جزءاً من المعروض بهذا النظر ، وإذا اخذنا بالنظر العرفي وجدنا ان المعروض لا يزال باقياً ببقاء معظم الماء لان العرف يرى انه نفس الماء السابق . والشيء نفسه نواجهه عند استصحاب الكرية بعد زوال الجزء اليسير من الماء في الشبهة الموضوعية .

والجواب : ان المتبع هو النظر العرفي ، لان دليل الاستصحاب خطاب عرفي منزل على الانظار العرفية ، فالاستصحاب يتبع صدق النقض عرفاً وصدقه كذلك يرتبط بانحفاظ المعروض عرفاً .

د ـ الاثر العملي : **

والركن الرابع من اركان الاستصحاب وجود الاثر العملي المصحّح لجريانه ، وهذا الركن يمكن بيانه باحدى الصيغ التالية :

الأولى : ـ ان الاستصحاب يتقوَّم بلزوم انتهاء التعبد فيه الى اثر عملي ، إذ لو لم يترتب اي اثر عملي على التعبد الاستصحابي كان لغواً ، وقرينة الحكمة تصرف اطلاق دليل الاستصحاب عن مثل ذلك .

وصياغة الركن بهذه الصيغة تجعله بغير حاجة الى اي استدلال سوى ما ذكرناه ، وتسمح حينئذ بجريان الاستصحاب حتى فيما إذا لم يكن المستصحب اثراً شرعياً او ذا أثر شرعي او قابلاً للتنجيز والتعذير بوجه من الوجوه ، على شرط ان يكون لنفس التعبد الاستصحابي به اثر يخرجه عن اللغوية ، كما إذا اخذ القطع بموضوع خارجي لا حكم له تمام الموضوع لحكم شرعي وقلنا بان الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي بدعوى ان المجعول فيه الطريقية ، فان بالامكان حينئذ جريان الاستصحاب لترتيب حكم القطع وان لم يكن للمستصحب اثر ، وهذا معنى امكان قيامه مقام القطع الموضوعي دون الطريقي في بعض الموارد .

الثانية : ـ ان الاستصحاب يتقوم بان يكون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير ، ولا يكفي مجرد ترتب الاثر على نفس التعبد الاستصحابي ، ولا فرق في قابلية المستصحب للمنجزية والمعذرية بين ان تكون باعتباره حكماً شرعياً ، او عدم حكم شرعي ، او موضوعاً لحكم ، او دخيلاً في متعلق الحكم ، كالاستصحابات الجارية لتنقيح شرط الواجب مثلاً اثباتاً ونفياً .

ومدرك هذه الصيغة التي هي اضيق من الصيغة السابقة استظهار ذلك من نفس دليل الاستصحاب ، لان مفاده النهي عن نقض اليقين بالشك ، والنقض هنا ليس هو النقض الحقيقي لانه واقع لا محالة ولا معنى للنهي عنه ، وانما هو النقض العملي ، وفرض النقض العملي لليقين هو فرض ان اليقين بحسب طبعه له اقتضاء عملي لينقض عملاً ، والاقتضاء العملي لليقين انما يكون بلحاظ كاشفيته [٦٥] ، وهذا يفترض ان يكون اليقين متعلقاً بما هو صالح للتنجيز والتعذير لكي يشمله اطلاق دليل الاستصحاب .

وهذا البيان يتوقف على استظهار ارادة النقض العملي من النقض بقرينة تعلق النهي به ، ولا يتم إذا استظهر عرفاً إرادة النقض الحقيقي مع حمل النهي على كونه ارشاداً الى عدم امكان ذلك بحسب عالم الاعتبار ، فان المولى قد ينهى عن شيء ارشاداً الى عدم القدرة عليه ، كما يقال في (دعي الصلاة ايام أقرائك) . غاية الامر ان الصلاة غير مقدورة للحائض حقيقة ، والنقض غير مقدور للمكلف ادعاء واعنباراً لتعبد الشارع ببقاء اليقين السابق ، وبناء على هذا الاستظهار يكون مفاد الدليل جعل الطريقية ، ولا يلزم في تطبيقه على مورد تصوير النقض العملي والاقتضاء العملي ، غير انه يكفي لتعين الصيغة الثانية في مقابل الاولى اجمال الدليل وتردده بين الاحتمالين الموجب للاقتصار على المتيقن منه والمتيقن ما تقرره الصيغة الثانية .

الثالثة : ـ ان الاستصحاب يتقوم بان يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعي ، وهذه الصيغة اضيق من كلتا الصيغتين السابقتين ، ومن هنا وقع الاشكال في كيفية جريان الاستصحاب على ضوء هذه الصيغة في

متعلق الامر قيداً وجزءاً ـ من قبيل استصحاب الطهارة ـ مع ان قيد الواجب ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً يترتب عليه حكم شرعي لان الوجوب يترتب على موضوعه لا على متعلقه . وقد يدفع الاشكال بان ايجاد المتعلق مسقط للامر فهو موضوع لعدمه فيجري استصحابه لاثبات عدم الامر وسقوطه ، وهذا الدفع بحاجة من ناحية الى توسعة المقصود من الحكم بجعله شاملاً لعدم الحكم ايضاً ، وبحاجة من ناحية اخرى الى التسليم بان ايجاد المتعلق مسقط لنفس الامر لا لفاعليته على ما تقدم .

والاولى في دفع الاشكال رفض هذه الصيغة الثالثة إذ لا دليل عليها سوى احد أمرين :

الأول : ـ ان المستصحب اذا لم يكن حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي كان اجنبياً عن الشارع فلا معنى للتعبد به شرعاً . والجواب : عن ذلك ان التعبد الشرعي معقول في كل مورد ينتهي فيه إلى التنجيز والتعذير ، وهذا لا يختص بما ذكر فان التعبد بوقوع الامتثال او عدمه ينتهي الى ذلك ايضاً.[٦٦]

الثاني : ـ ان مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل ظاهراً ، فلا بد ان يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعي ليمكن جعل الحكم المماثل على طبقه . والجواب : عن ذلك انه لا موجب لاستفادة جعل الحكم المماثل بعنوانه من دليل الاستصحاب ، بل مفاده النهي عن نقض اليقين بالشك اما بمعنى النهي عن النقض العملي بداعي تنجيز الحالة السابقة بقاءً ، واما بمعنى النهي عن النقض الحقيقي ارشاداً الى بقاء اليقين السابق او بقاء المتيقن السابق ادعاءً ، وعلى كل حال فلا يلزم ان يكون المستصحب حكماً او موضوعاً لحكم ، بل ان يكون امراً قابلاً للتنجيز والتعذير لكي يتعلق به التعبد على احد هذه الانحاء .



مقدار ما يثبت الاستصحاب

لا شك في ان المستصحب يثبت تعبداً وعملياً بالأستصحـاب ، وأما آثـاره ولوازمه فهي على قسمين :

القسم الاول : الآثـار الشـرعيـة ، كـما إذا كـان المستصحب مـوضـوعـاً لحكم شرعي او حكماً شـرعياً واقعـاً بدوره مـوضوعـاً لحكم شرعي آخـر ، وقد يكـون المستصحب موضوعاً لحكمه وحكمـه بدوره مـوضوع لحكم آخـر ، كطهـارة الماء الـذي يغسل بـه الطعـام المتنجس فانها مـوضوع لـطهارة الـطعام وهي مـوضوع لحليته .

القسم الثاني : ـ الآثار واللوازم العقلية التي يكون ارتبـاطها بـالمستصحب تكـوينياً وليس بـالجعل والتشـريع ، كنبـات اللحية الـلازم تكوينـاً لبـقاء زيـد حيـاً ، وموتـه اللازم تكـويناً من بقـائـه الى جـانب الجـدار الى حـين انهدامـه ، وكـون ما في الحـوض كراً الـلازم تكوينـاً من استصحاب وجـود كرّ من المـاء في الحوض فان مفاد كان الناقصة لازم عقلي لمفاد كان التامة[٦٧]، وهكذا .

امـا القسم الاول : فـلا خـلاف في ثبـوتـه تعبـداً وعمليـاً بـدليـل

الاستصحاب ، سواء قلنا ان مفاده الارشاد الى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء المتيقن ، او الارشاد الى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء نفس اليقين ، او النهي عن النقض العملي لليقين بالشك[٦٨].

اما على الاول فلان التعبد ببقاء المتيقن ليس بمعنى ابقائه حقيقة بل تنزيلاً ، ومرجعه الى تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي فيكون دليل الاستصحاب من ادلة التنزيل ، ومقتضى دليل التنزيل اسراء الحكم الشرعي للمنزل عليه الى المنزل اسراءً واقعياً او ظاهرياً تبعاً لواقعية التنزيل او ظاهريته واناطته بالشك ، وعليه فاطلاق التنزيل في دليل الاستصحاب يقتضي ثبوت جميع الآثار الشرعية للمستصحب بالاستصحاب .

فان قيل : هذا يصح بالنسبة الى الاثر الشرعي المترتب على المستصحب مباشرة ، ولا يبرر ثبوت الاثر الشرعي المترتب على ذلك الاثر المباشر، وذلك لأن الاثر المباشر لم يثبت حقيقة لكي يتبعه اثره لان التنزيل ظاهري لا واقعي ، وانما ثبت الاثر المباشر تنزيلاً وتعبداً فكيف يثبت اثره !

كان الجواب : انه يثبت بالتنزيل ايضاً إذ ما دام اثبات الاثر المباشر كان اثباتاً تنزيلياً فمرجعه الى تنزيله منزلة الاثر المباشر الواقعي ، وهذا يستتبع ثبوت الاثر الشرعي الثاني تنزيلاً وهكذا .

واما على الثاني فقد يستشكل بانه لا تنزيل في ناحية المستصحب على هذا التقدير ، وانما التنزيل والتعبد في نفس اليقين وغاية ما يقتضيه كون اليقين بالحالة السابقة باقياً تعبداً بلحاظ كاشفيته ، ومن الواضح ان اليقين بشيء انما يكون طريقاً الى متعلقه لا إلى آثار متعلقه ، وانما يقع في صراط توليد اليقين بتلك الآثار ، واليقين المتولد هو الذي له طريقية الى تلك الآثار ، وما دامت طريقية كل يقين تختص بمتعلقه فكذلك منجزيته ومحركيته . وعليه فالتعبد ببقاء اليقين بالحالة السابقة انما يقتضي توفير المنجز والمحرك بالنسبة الى الحالة السابقة لا بالنسبة الى آثارها الشرعية .

فان قيل : أليس من يكون على يقين من شيء يكون على يقين من

آثـاره ايضاً ؟ كـان الجواب ان اليقـين التكويني بشيء يلزم منـه اليقين التكـويني بما يعرفـه الشخص من آثاره ، واما اليقين التعبـدي بشيء فلا يلزم منـه اليقين التعبـدي بآثـاره ، لأن امـره تـابـع امتـداداً وانكمـاشـاً لمقـدار التعبـد ، ودليـل الاستصحاب لا يدل على اكثر من التعبد باليقين بالحالة السابقة .

والتحقيق : ان تنجـز الحكم يحصـل بمجـرد وصـول كبـراه وهي الجعـل وصغراه وهي الموضـوع ، فاليقـين التعبدي بموضوع الاثـر بنفسه منجـز لذلـك الاثر والحكم وان لم يسر الى الحكم .

ومنه يعرف الحال على التقدير الثالث فان اليقين بالمـوضوع لما كان بنفسـه منجـزاً للحكم كان الجـري على طبق حكمـه داخـلاً في دائرة اقتضـائـه العمـلي فيلزم بمقتضى النهي عن النقض العملي .

فان قيل : إذا كان اليقين بـالموضـوع كافيـاً لتنجز الحكم المتـرتب عليه ، فماذا يقال عن الحكم الشرعي المترتب عـلى هذا الحكم ، وكيف يتنجـز مع انـه لا تعبد باليقين بموضوعه وهو الحكم الأول ؟ .

كـان الجواب : ان الحكم الثـاني الذي اخـذ فيموضوعه الحكم الاول لا يفهم من لســان دليله الا ان الحكم الاول بكبـراه وصغــراه مـوضـــوع للحكم الثاني ، والمفروض انه محرز كبرىً ، وصغرىً ، جعلاً ، وموضـوعاً ، وهـذا هو معنى اليقـين بمـوضـوع الحكم الثـاني فيتنجــز الحكم الثـاني كـما يتنجـز الحكم الاول .

واما القسم الثاني : فـلا يثبت بدليـل الاستصحاب لانـه ان اريد اثبـات اللوازم العقليـة بما هي فقط فهـو غير معقـول إذ لا اثـر للتعبـد بهـا بمـا هي . . وان اريد اثبات ما لهذه اللوازم من آثار واحكام شـرعية فـلا يساعـد عليه دليـل الاستصحاب على التقـادير الثلاثة المتقـدمة . امـا على الاول فـلان التنزيـل في جـانب المستصحب انما يكـون بلحاظ الآثـار الشرعيـة لا اللوازم العقليـة ، كـما تقدم في الحلقة السابقة . واما على الاخيرين فلأن اليقين بالحـالة السـابقة تعبـداً

لا يفيد لتنجيز الحكم الشرعي المترتب على اللازم العقلي ، لأن موضوع هذا الحكم هو اللازم العقلي واليقين التعبدي بالمستصحب ليس يقيناً تعبدياً باللازم العقلي .

وعلى هذا الاساس يقال : ان الاصل المثبت غير معتبر ، بمعنى ان الاستصحاب لا تثبت به اللوازم العقلية للمستصحب ولا الآثار الشرعية لتلك اللوازم . نعم إذا كان لنفس الاستصحاب لازم عقلي كحكم العقل بالمنجزية مثلاً فلا شك في ترتبه ، لأن الاستصحاب ثابت بالدليل المحرز فتترتب عليه كل لوازمه الشرعية والعقلية على السواء .

هذا كله على تقدير عدم ثبوت امارية الاستصحاب كما هو الصحيح على ما عرفت . واما لو قيل باماريته واستظهرنا من دليل الاستصحاب ان اعتبار الحالة السابقة بلحاظ الكاشفية . . كان حجة في اثبات اللوازم العقلية للمستصحب واحكامها ايضاً وفقاً للقانون العام في الامارات على ما تقدم سابقاً .





عموم جريان الاستصحاب

بعد ثبوت كبرى الاستصحاب وقع البحث بين المحققين في اطلاقها لبعض الحالات . ومن هنا نشأ التفصيل في القول به ، ولعل اهم التفصيلات المعروفة قولان :

احدهما : ما ذهب اليه الشيخ الانصاري من التفصيل بين موارد الشك في المقتضى والشك في الرافع ، والالتزام بجريان الاستصحاب في الثاني دون الاول . ومدرك المنع من جريانه في الاول احد وجهين :

الاول : ـ ان يدعى بان دليل الاستصحاب ليس فيه اطلاق لفظي ، وانما ألغيت خصوصية المورد في قوله (ولا ينقض اليقين ابداً بالشك) بقرينة الارتكاز العرفي وكون الكبرى مسوقة مساق التعليل الظاهر في الاشارة الى قاعدة عرفية مركوزة وليست هي الا كبرى الاستصحاب ، ولما كان المرتكز عرفاً من الاستصحاب لا يشمل موارد الشك في المقتضي . فالتعميم الحاصل في الدليل بضم هذا الارتكاز لا يقتضي اطلاقاً اوسع من موارد الشك في الرافع .

وهذا البيان يتوقف ـ كما ترى ـ على عدم استظهار الاطلاق اللفظي في نفسه وظهور اللام في كلمتي (اليقين) و (الشك) في الجنس .

الثاني : ـ ان يسلم بالاطلاق اللفظي في نفسه ولكن يدعى وجود قرينة متصلة على تقييده ، وهي كلمة (النقض) حيث انها لا تصدق في موارد الشك في المقتضي . وقد تقدم تحقيق الكلام في ذلك في الحلقة السابقة واتضح ان كلمة (النقض) لا تصلح للتقييد .

والقول الآخر : ما ذهب اليه السيد الاستاذ من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية واختصاصه بالشبهات الموضوعية ، وذلك ـ بعد الاعتراف باطلاق دليل الاستصحاب في نفسه لكلا القسمين من الشبهات ـ بدعوى ان عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ينشأ من التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل . وتوضيح ذلك ان الحكم الشرعي ـ كما تقدم في محله ـ ينحلُّ الى جعل ومجعول ، والشك فيه تارة يكون مصبُّه الجعل واخرى يكون مصبه المجعول ، فالنحو الاول من الشك يعني ان الجعل قد تعلق بحكم محدد واضح بكل ما له دخل فيه من الخصوصيات ، غير ان المكلف يشك في بقاء نفس الجعل ويحتمل ان المولى ألغاه ورفع يده عنه ، وهذا هو النسخ بالمعنى الحقيقي في عالم الجعل ، والنحو الثاني من الشك يعني ان الجعل ثابت ولا يحتمل نسخه غير ان الشك في مجعوله والحكم المنشأ به ، فلا يعلم مثلاً هل ان المولى جعل النجاسة على الماء المتغير حتى إذا زال تغيره من قبل نفسه او جعل النجاسة منوطة بفترة التغير الفعلي ، فالمجعول مردد بين فترة طويلة وفترة قصيرة ، وكلما كان المجعول مردداً كذلك كان الجعل مردداً لا محالة بين الاقل والاكثر ، لان جعل النجاسة للفترة القصيرة معلوم وجعل النجاسة للفترة الاضافية مشكوك .

ففي النحو الاول من الشك ـ إذا كان ممكناً ـ يجري استصحاب بقاء الجعل ، واما في النحو الثاني من الشك فيوجد استصحابان متعارضان : احدهما : استصحاب بقاء المجعول اي بقاء النجاسة في الماء بعد زوال التغير

مثلاًلانها معلومة حدوثاً ومشكوكة بقاء ، والآخر : استصحاب عدم جعل الزائد اي عدم جعل نجاسة الفترة الاضافية مثلاً ، لما اوضحناه من ان تردد المجعول يساوق الشك في الجعل الزائد . وهذان الاستصحابان يسقطان بالمعارضة فلا يجري استصحاب الحكم في الشبهات الحكّمية .

ولكي نعرف الجواب على شبهة المعارضة هذه ينبغي ان نفهم كيف يجري استصحاب المجعول في الشبهة الحكمية بحد ذاته قبل ان نصل الى دعوى معارضته بغيره . فنقول : ان استحصاب المجعول نحوان : احدهما : استصحاب المجعول الفعلي التابع لفعلية موضوعه المقدر الوجود في جعله ،وهو لا يتحقق ولا يتصف باليقين بالحدوث والشك في البقاء الا بعد تحقق موضوعه خارجاً ، فنجاسة الماء المتغير لا تكون فعلية الا بعد وجود ماء متغير بالفعل ، ولا تتصف بالشك في البقاء الا بعد ان يزول التغير عن الماء فعلاً وحينئذ يجري استصحاب النجاسة الفعلية ، واستصحاب المجعول بهذا المعنى يتوقف جريانه ـ كما ترى ـ على وجود الموضوع ، وهذا يعني انه لا يجري بمجرد افتراض المسألة على وجه كلي والالتفات الى حكم الشارع بنجاسة الماء المتغير ، ويقضي ذلك بان اجراء الاستصحاب من شأن المكلف المبتلى بالواقعة خارجاً لا من شأن المجتهد الذي يستنبط حكمها على وجه كلي ، فالمجتهد يفتيه بجريان الاستصحاب في حقه عند تمامية الاركان لا ان المجتهد يجريه ويفتي المكلف بمفاده .

والنحو الآخر لاستصحاب المجعول هو اجراء الاستصحاب في المجعول الكلي على نحوٍ تتم اركانه بمجرد التفات الفقيه الى حكم الشارع بنجاسة الماء المتغير وشكه في شمول هذه النجاسة لفترة ما بعد زوال التغير ، وعلى هذا الاساس يجري الاستصحاب بدون توقف على وجود الموضوع خارجاً ، ومن هنا كان بامكان المجتهد اجراؤه والاستناد اليه في افتاء المكلف بمضمونه ، ولا شك في انعقاد بناء الفقهاء والارتكاز العرفي على استفادة هذا النحو من استصحاب المجعول من دليل الاستصحاب ، غير انه قد يستشكل في النحو

المذكور بدعوى ان المجعول الفعلي التابع لوجود موضوعه له حدوث وبقاء تبعاً لموضوعه ، واما المجعول الكلي فليس له حدوث وبقاء بل تمام حصصه ثابتة ثبوتاً عرضياً آنياً بنفس الجعل بلا تقدم وتأخر زماني ، وهذا يعني انا كلما لاحظنا المجعول على نهج كلي لم يكن هناك يقين بالحدوث وشك في البقاء ليجري الاستصحاب ، فاركان الاستصحاب انما تتم في المجعول بالنحو الاول لا الثاني، وقد أشرنا سابقاً الى هذا الاستشكال وعلقنا عليه بما يوحي باجراء استصحاب المجعول على النحو الاول ، غير ان هذا كان تعليقاً موقتاً الى ان يحين الوقت المناسب .

واما الصحيح في الجواب فهو : ان المجعول الكلي وهو نجاسة الماء المتغير مثلاً يمكن ان ينظر اليه بنظرين احدهما : النظر اليه بما هو امر ذهني مجعول في افق الاعتبار ، والآخر : النظر اليه بما هو صفة للماء الخارجي ، فهو بالحمل الشايع امر ذهني وبالحمل الاولي صفة للماء الخارجي ، وبالنظر الاول ليس له حدوث وبقاء لانه موجود بتمام حصصه بالجعل في آن واحد ، وبالنظر الثاني له حدوث وبقاء ، وحيث ان هذا النظر هو النظر العرفي في مقام تطبيق دليل الاستصحاب فيجري استصحاب المجعول بالنحو الثاني لتمامية اركانه .

اذا اتّضح ذلك فنقول لشبهة المعارضة بانه في تطبيق دليل الاستصحاب على الحكم الكلي في الشبهة الحكمية لا يعقل تحكيم كلا النظرين لتهافتهما ، فان سلم بالاخذ بالنظر الثاني تعين اجراء استصحاب المجعول ولم يجر استصحاب عدم الجعل الزائد ، إذ بهذا النظر لا نرى جعلاً ومجعولاً ولا امراً ذهنياً بل صفة لأمر خارجي لها حدوث وبقاء ، وان ادعي الاخذ بالنظر الاول فاستصحاب المجعول بالنحو الثاني الذي يكون من شأن المجتهد اجراؤه لا يجري في نفسه لا انه يسقط بالمعارضة .

إن قيل : لماذا لا نحكم كلا النظرين ونلتزم باجراء استصحاب عدم الجعل الزائد تحكيماً للنظر الاول في تطبيق دليل الاستصحاب ، واجراء

استصحاب المجعول تحكيما للنظر الثاني ، ويتعارض الاستصحابان .

كان الجواب : ان التعارض لا نواجهه ابتداء في مرحلة اجراء الاستصحاب بعد الفراغ عن تحكيم كلا النظرين ، وانما نواجهه في مرتبة اسبق اي في مرحلة تحكيم هذين النظرين فانهما لتهافتهما ينفي كل منهما ما يثبته الآخر من الشك في البقاء ، ومع تهافت النظرين في نفسيهما يستحيل تحكيمهما معا على دليل الاستصحاب لكي تنتهي النوبة الى التعارض بين الاستصحابين ، بل لا بد من جري الدليل على احد النظرين وهو النظر الذي يساعد عليه العرف خاصة .





تطبيقات

١ ـ استصحاب الحكم المعلق

قد نحرز كون الحكم منوطاً في مقام جعله بخصوصيتين وهناك خصوصية ثالثة يحتمل دخلها في الحكم ايضاً . وفي هذه الحالة يمكن ان نفترض : ان احدى تلك الخصوصيتين معلومة الثبوت ، والثانية معلومة الانتفاء ، واما الخصوصية الثالثة المحتمل دخلها فهي ثابتة . وهذا الافتراض يعني أن الحكم ليس فعلياً ولكنه يعلم بثبوته على تقدير وجود الخصوصية الثانية ، فالمعلوم هو الحكم المعلق والقضية الشرطية . فإذا افترضنا ان الخصوصية الثانية وجدت بعد ذلك ولكن بعد ان زالت الخصوصية الثالثة ، حصل الشك في بقاء تلك القضية الشرطية لاحتمال دخل الخصوصية الثالثة في الحكم . وهنا تأتي الحاجة الى البحث عن امكان استصحاب الحكم المعلق ، ومثال ذلك : حرمة العصير العنبي المنوطة بالعنب وبالغليان ويحتمل دخل الرطوبة وعدم الجفاف فيها ، فإذا جف العنب ثم غلى كان مورداً لاستصحاب الحرمة المعلقة على الغليان .

وقد وجِّه الى هذا الاستصحاب ثلاثة اعتراضات :

الاعتراض الاول : ـ ان اركان الاستصحاب غير تامة ، لان الجعل لا شك في بقائه ، والمجعول لا يقين بحدوثه ، والحرمة على نهج القضية الشرطية امر منتزع عن جعل الحرمة على موضوعها المقدر الوجود ولا اثر للتعبد به . ومن اجل هذا الاعتراض بنت مدرسة المحقق النائيني على عدم جريان الاستصحاب في الحكم المعلق .

وقد يجاب على ذلك بجوابين :

احدهما : ـ انا نستصحب سببية الغليان للحرمة ، وهي حكم وضعي فعلي معلوم حدوثاً ومشكوك بقاء . والرد على هذا الجواب : انه ان اريد باستصحاب السببية اثبات الحرمة فعلاً فهو غير ممكن لان الحرمة ليست من الاثار الشرعية للسببية بل من الاثار الشرعية لذات السبب الذي رتب الشارع عليه الحرمة وان اريد بذلك الاقتصار على التعبد بالسببية فهو لغو لانها بعنوانها لا تصلح للمنجزية والمعذرية .[٧٠]

والجواب الآخر : لمدرسة المحقق العراقي ، وهو يقول : ان الاعتراض المذكور يقوم عل اساس ان المجعول لا يكون فعلياً إلا بوجود تمام اجزاء الموضوع خارجاً ، فانه حينئذ يتعذر استصحاب المجعول في المقام إذ لم يصبح فعلياً ليستصحب . ولكن الصحيح ان المجعول ثابت بثبوت الجعل ولانه منوط بالوجود اللحاظي للموضوع ، لا بوجوده الخارجي فهو فعلي قبل تحقق الموضوع خارجاً .

وقد أردف المحقق العراقي ناقضاً على المحقق النائيني بانه أليس المجتهد يجري الاستصحاب في المجعول الكلي قبل ان يتحقق الموضوع خارجاً ؟! .

ونلاحظ على الجواب المذكور : ان المجعول إذا لوحظ بما هو امر ذهني فهو نفس الجعل المنوط بالوجود اللحاظي للشرط وللموضوع على ما تقدم في الواجب المشروط ، الا ان المجعول حينئذ لا يجري فيه استصحاب الحكم بهذا اللحاظ إذ لا شك في البقاء وانما الشك في حدوث الجعل الزائد على ما

عـرفت سابقـاً . . . واذا لوحظ المجعـول بما هـو صفة للمـوضوع الخـارجي فهو منـوط في هذا اللحـاظ بالخـارج ، فما لم يـوجد المـوضوع بـالكامـل ولو تقـديـراً وافتـراضاً لا يـرى للمجعول فعليـة لكي يستصحب . ومن ذلـك يعـرف حـال النقض المذكور فـان المجتهد يفتـرض تحقق الموضـوع بالكـامل فيشـك في البقاء مبنياً على هذا الفرض، واين هذا من اجراء استصحـاب الحكم بمجرد افتـراض جـزء الموضـوع ؟. وبكلمة اخـرى : ان كفايـة ثبـوت المجعـول بتقـديـر وجـود مـوضوعـه في تصحيح استصحـابه شيء . . . وكفـاية الثبـوت التقديـري لنفس المجعـول في تصحيح استصحـابه دون تـواجد تمـام المـوضـوع لا خـارجـاً ولا تقديراً . . شيء آخر .

والتحقيق : ـ ان إنـاطة الحكم بـالخصوصيـة الثانيـة في مقام الجعـل تـارة تكـون في عـرض إنـاطتـه بـالخصـوصيـة الاولى ، بـان قيـل (العنب المغـلي حـرام) . . . واخـرى تكـون عـلى نحـو متـرتب وطـولي بمعنى ان الحكم يقيـد بـالخصوصيـة الثانيـة وبما هـو مقيد بهـا ينـاط بـالخصـوصيـة الاولى ، بـان قيـل (العنب إذا غـلى حـرم) فـان العنب هنـا يكـون مـوضـوعـاً للحـرمـة المنـوطـة بالغليان ، خلافاً للفرضية الأولى التي كان العنب المغلي بما هو كـذلك مـوضوعـاً للحـرَمـة . ففي الحـالـة الاولى يتجـه الاعتـراض المـذكـور ، ولا يجـري الاستصحـاب في القضية الشـرطيـة ، لأنها امـر منتـزع عن الجعـل وليست هي الحكم المجعـول . . واما في الحـالة الثـانية فـلا بأس بجريان الاستصحـاب في نفس القضيـة الشرطيـة التي وقع العنب مـوضوعـاً لهـا،[٧١] لأنها مجعـولـة من قبـل الشـارع بما هي شـرطية ومـرتبة عـلى عنوان العنب ، فـالعنب موضـوع للقضية الشرطية حدوثاً يقيناً ويشك في استمرار ذلك بقاءً فتستصحب .

الاعتراض الثاني : ـ انـا إذا سلمنا تـواجد ركني الاستصحـاب في القضية الشـرطية فـلا نسلم جـريـان الاستصحـاب مـع ذلـك ، لأنـه انمـا يثبت الحكم المشروط وهو لا يقبل التنجز ، وامـا ما يقبـل التنجز فهـو الحكم الفعلي ، فـما لم يكن المجعول فعلياً لا يتنجز الحكم ، واثبات فعلية المجعول عنـد وجود الشـرط

باستصحاب الحكم المشروط متعذر ، لأن ترتب فعلية المجعول عند وجود الشرط على ثبوت الحكم الشروط عقلي وليس شرعياً .

ونلاحظ على ذلك :

اولاً : انه يكفي في التنجيز ايصال الحكم المشروط مع احراز الشرط ، لأن وصول الكبرى والصغرى معاً كاف لحكم العقل بوجوب الامتثال .

٧٢

وثانياً : ـ ان دليل الاستصحاب اذا بنينا على تكفله لجعل الحكم المماثل كان مفاده في المقام ثبوت حكم مشروط ظاهري ، وتحول هذا الحكم الظاهري الى فعلي عند وجود الشرط ، لازم عقلي لنفس الحكم الاستصحابي المذكور لا للمستصحب ، وقد مر بنا سابقاً ان اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب تترتب عليه بلا اشكال .

الاعتراض الثالث: ـ ان استصحاب الحكم المعلق معارض باستصحاب الحكم المنجز ، ففي مثال العنب كما يعلم بالحرمة المعلقة على الغليان سابقاً كذلك يعلم بالحلية الفعلية المنجزة قبل الغليان فتستصحب ، ويتعارض الاستصحابان .

وقد يجاب على ذلك بجوابين :

احدهما : ـ ما ذكره صاحب الكفاية من انه لا معارضة بين الاستصحابين ، إذ كما ان الحرمة كانت معلقة فتستصحب بما هي معلقة كذلك الحلية كانت في العنب مغياة بالغليان فتستصحب بما هي مغياة ، ولا تنافي بين حلية مغياة وحرمة معلقة على الغاية .

ونلاحظ على ذلك : ان الحلية التي نريد استصحابها هي الحلية الثابتة بعد الجفاف وقبل الغليان ، ولا علم بانها مغياة لاحتمال عدم الحرمة بالغليان

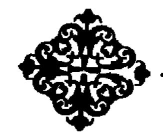
بعد الجفاف فنستصحب ذات هذه الحلية .

فـان قيل : ان الحليـة الثابتـة قبل الجفـاف نعلم بانها مغيـاة ، ونشـك في تبـدلها الى الحليـة غير المغيـاة بالجفـاف ، فنستصحب تلك الحلية المغيـاة المعلومة قبل الجفاف .

كـان الجـواب : ان استصحـابهـا لا يعـين حـال الحليـة المعلومـة بعـد الجفـاف ، ولا يثبت انها مغيـاة الا بـالملازمـة ، للعلم بعـدم امكـان وجـود حليتـين ، ومـا دامت الحليـة المعلومـة بعـد الجفـاف لا مثبت لكـونها مغيـاة فبالامكان استصحاب ذاتها الى ما بعد الغليان .

والجـواب الآخـر مـا ذكـره الشيـخ الانصـاري والمحقق النـائيني من ان الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيـزي . ويمكن ان يقال في تـوجيه ذلـك : ان استصحـاب القضيـة الشـرطيـة للحكم امـا ان يثبت فعليـة الحكم عنـد تحقق الشـرط ، وامـا ان لا يثبت ذلـك . فـان لم يثبت لم يجـر في نفسـه ، إذ اي اثـر لاثبـات حكم مشـروط لا ينتهي الى الفعليـة . . وان اثبت ذلك تم الملاك لتقديم استصحاب الحكم المعلق عـلى استصحاب الحكم المنجـز وحكومته عليه ، وفقاً للقاعدة المتقدمة في الحلقة السابقـة القائلة : انـه كلما كان احـد الاصلين يعالـج مورد الاصـل الثـاني دون العكس ، قـدم الاصـل الاول على الثاني ، فـان مورد الاستصحـاب التنجيزي مـرحلة الحكم الفعلي ، ومـورد استصحـاب المعلق مـرحلة الثبـوت التقـديـري لـلحكـم ، والمفـروض ان استصحـاب المعلق يثبت حـرمـة فعليـة وهـو معنى نفي الحليـة الفعليـة ، وامـا استصحـاب الحلية الفعليـة فـلا ينفي الحـرمـة المعلقـة ولا يتعـرض الى الثبـوت التقديري .

ونـلاحظ عـلى ذلـك : ان هـذا لا يتم عنـد من لا يـثبـت الفـعليـة باستصحاب القضية المشروطة ويرى كفـاية وصـول الكبرى والصغـرى في حكم العقل بوجـوب الامتثال ، فـان استصحاب الحكم المعلق عـلى هذا الاسـاس لا يعالج مورد الاستصحاب الآخر ليكون حاكماً عليه .



٢ ـ استصحاب عدم النسخ

تقدم في الحلقة السابقة ان النسخ بمعناه الحقيقي مستحيل بالنسبة الى مبادىء الحكم ، ومعقول بالنسبة الى الحكم في عالم الجعل ،وعليه فالشك في النسخ بالنسبة الى عالم الجعل يتصور على نحوين :

الأول : ـ ان يشك في بقاء نفس الجعل وعدمه بمعنى احتمال الغاء المولى له .

الثاني : ـ ان يشك في سعة المجعول وشموله من الناحية الزمانية بمعنى احتمال ان الجعل تعلق بالحكم المقيد بزمان قد انتهى امده .

فاذا كان الشك من النحو الاول فلا شك في امكان اجراء الاستصحاب لتمامية اركانه ، غير ان هنا شبهة قد تمنع عن جريانه على اساس ان ترتب المجعول على الجعل ليس شرعياً بل عقلياً فاثباته باستصحاب الجعل غير ممكن . والجواب : انا لسنا بحاجة الى اثبات شيء وراء الجعل في مقام التنجيز ، لما تقدم من كفاية وصول الكبرى والصغرى ، وعليه

فالاستصحاب يجري خلافاً للاصل اللفظي بمعنى اطلاق الدليل ، فانه لا يمكن التمسك به لنفي النسخ بهذا المعنى.[73]

وإذا كان الشك من النحو الثاني فلا شك في امكان التمسك باطلاق الدليل لنفيه ، ولكن جريان الاستصحاب موضع بحث ، وذلك لامكان دعوى ان المتيقن ثبوت الحكم على المكلفين في الزمان الاول ، والمشكوك ثبوته على افراد آخرين وهم المكلفون الذين يعيشون في الزمان الثاني ، فمعروض الحكم متعدد الا بالنسبة الى شخص عاش كلا الزمانين بشخصه . وعلاج ذلك أن الحكم المشكوك في نسخه ليس مجعولاً على نحو القضية الخارجية التي تنصب على الافراد المحققة خارجاً مباشرة ، بل على نحو القضية الحقيقية التي ينصب فيها الحكم على الموضوع الكلي المقدر الوجود ، وفي هذه المرحلة لا فارق بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة موضوعاً الا من ناحية الزمان وتأخر الموضوع للقضية المشكوكة زماناً عن الموضوع للقضية المتيقنة ، وهذا يكفي لانتزاع عنواني الحدوث والبقاء عرفاً على نحو يعتبر الشك المفروض شكاً في بقاء ما كان فيجري الاستصحاب .

والاستصحاب على هذا الضوء استصحاب تنجيزي مفاده التعبد ببقاء المجعول الكلي الملحوظ بما هو صفة لطبيعي المكلف ، وبالامكان التعويض عنه باستصحاب الحكم المعلق ، بان يشار الى الفرد المكلف المتأخر زماناً ويقال : ان هذا كان حكمه كذا على تقدير وجوده ولا يزال كما كان ، وبذلك يتم التخلص عن مشكلة تعدد معروض الحكم ، ولكن توجد مشكلة اخرى يواجهها الاستصحاب في المقام سواء اجري بصيغته التنجيزية او التعليقية ، وهي : انه معارض باستصحاب العدم المنجز الثابت لآحاد المكلفين الذين يعيشون في الزمان المحتمل وقوع النسخ فيه[74] ، وهذا يشبه الاعتراض على الاستصحاب التعليقي عموماً بمعارضته بالاستصحاب التنجيزي .



٣ ـ استصحاب الكلي

استصحاب الكلي هو التعبد ببقاء الجامع بين فردين من الحكم او الجامع بين شيئين خارجيين إذا كان له اثر شرعي . والكلام فيه يقع في جهتين :

الجهة الاولى : ـ في اصل اجراء استصحاب الكلي ، إذ قد يعترض على ذلك في باب الاحكام تارة وفي باب الموضوعات اخرى .

اما في باب الاحكام فالاعتراض ينشأ من المبنى القائل بان المجعول في دليل الاستصحاب هو الحكم المماثل للمستصحب ، فيقال حينئذ : ان المستصحب إذا كان هو الجامع بين الوجوب والاستحباب او بين وجوبين اقتضى ذلك جعل المماثل له بدليل الاستصحاب ، وهو باطل لان الجامع بحدّه لا يعقل جعله إذ يستحيل وجود الجامع الا في ضمن فرده ، والجامع في ضمن احد فرديه بالخصوص ليس محطّاً للاستصحاب ليكون مصبّاً للتعبد الاستصحابي . وهذا الاعتراض يتوقف على قبول المبنى المشار اليه ؛ اما اذا انكرناه وفرضنا ان مفاد دليل الاستصحاب إبقاء اليقين بمعنى من المعاني . . .

فيمكن افتراض ابقائه بقدر الجامع ، فيكون بمثابة العلم الاجمالي المتعلق بالجامع .

واما في باب الموضوعات فالاعتراض ينشأ من ان الاثر الشرعي مترتب على افراد الجامع لا على الجامع بعنوانه فلا يترتب على استصحابه اثر . والجواب : انه ان اريد ان الحكم الشرعي في لسان دليله مترتب على العنوانين التفصيليين للفردين ، فيرد عليه : انا نفرض الحكم فيما إذا رتب في لسان الدليل على عنوان الجامع بين الفردين كحرمة المسِّ المرتبة على جامع الحدث . . وان سلم ترتب الحكم في دليله على الجامع وادعي ان الجامع إنما يؤخذ موضوعاً بما هو معبر عن الخارج لا بما هو مفهوم ذهني ، فلا بد من اجراء الاستصحاب فيما اخذ الجامع معبراً عنه ومرآة له وهو الخارج وليس في الخارج إلا الفرد . . . فيرد عليه : ان موضوع الحكم وان كان هو الجامع والمفهوم بما هو مرآة للخارج لا باعتباره امراً ذهنياً . . . الا ان الاستصحاب يجري في الجامع بما هو مرآة للخارج ايضاً ، ولا معنى لجريانه في الخارج ابتداء بلا توسط عنوان من العناوين ، لان الاستصحاب حكم شرعي ولا بد ان ينصبَّ التعبد فيه على عنوان ، وكما ان العنوان التفصيلي يجري فيه الاستصحاب بما هو مرآة للخارج ، كذلك العنوان الاجمالي الكلي .

وبما ذكرناه ظهر الفارق الحقيقي بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلي ، مع ان التوجه في كل منهما الى اثبات واقع خارجي واحد حيث ان الكلي موجود بعين وجود الفرد ، وهذا الفارق هو ان الاستصحاب باعتباره حكماً منجزاً وموصلاً للواقع فهو انما يتعلق به بتوسط عنوان من عناوينه وصورة من صوره ، فإن كان مصبُّ التعبد هو الواقع المرئي بعنوان تفصيلي مشير اليه فهذا استصحاب الفرد ، وان كان مصبُّه الواقع المرئي بعنوان جامع مشير اليه فهذا هو استصحاب الكلي ، على الرغم من وحدة الواقع المشار اليه بكلا العنوانين . والذي يحدد اجراء الاستصحاب بهذا النحو او بذاك كيفية اخذ الاثر الشرعي في لسان دليله .

وعلى هذا الضوء يتضح ان التفرقة بين استصحاب الفرد واستحصاب الكلي لا تتوقف على دعوى التعدد في الواقع الخارجي وان للكلي واقعاً وسيعاً منحازاً عن واقعيات الافراد ـ على طريقة الرجل الهمداني في تصور الكلي الطبيعي ـ وهي دعوى باطلة لما ثبت في محله من ان الكلي موجود بعين وجود الافراد .

كما انه لا موجب لارجاع الكلي في مقام التفرقة المذكورة الى الحصة ، ودعوى ان كل فرد يشتمل على حصة من الكلي ومشخصات عرضية ، واستصحاب الكلي عبارة عن استصحاب ذات الحصة ، واستصحاب الفرد عبارة عن استصحاب الحصة مع المشخصات . . . بل الصحيح في التفرقة ما ذكرناه .

الجهة الثانية : ـ في اقسام استصحاب الكلي .

يمكن تقسيم الشك في بقاء الكلي الى قسمين :

احدهما : الشك في بقاء الكلي غير الناشىء من الشك في حدوث الفرد ، والآخر : الشك في بقائه الناشىء من الشك في حدوث الفرد . ومثال الاول : ان يعلم بدخول الانسان ضمن زيد في المسجد ويشك في خروجه ، ومثال الثاني : ان يعلم بحدث مردد بين الاصغر والاكبر ويشك في ارتفاعه بعد الوضوء ، فان الشك مسبب عن الشك في حدوث الاكبر .

اما القسم الاول فله حالتان :

الاولى : ـ ان يكون الكلي معلوماً تفصيلاً ويشك في بقائه كما في المثال المذكور ، حيث يعلم بوجود زيد تفصيلاً . وهنا إذا كان الاثر الشرعي مترتباً على الجامع جرى استصحاب الكلي .

واستصحاب الكلي في هذه الحالة جار على كل حال ، سواء فسرنا استصحاب الكلي وفرقنا بينه وبين استصحاب الفرد على اساس كون المستصحب الوجود السعي للكلي على طريقة الرجل الهمداني ، او الحصة ، او

الخارج بمقدار مرآتية العنوان الكلي ، على ما تقدم في الجهة السابقة ، إذ على كل هذه الوجوه تعتبر اركان الاستصحاب تامة .

الثانية : ـ ان يكون الكلي معلوماً اجمالاً ويشك في بقائه على كلا تقديريه ، كما اذا علم بوجود زيد او خالد في المسجد ويشك في بقائه سواء كان زيداً أو خالداً ، فيجري استصحاب الجامع إذا كان الاثر الشرعي مترتباً عليه . ولا اشكال في ذلك بناء على إرجاع استصحاب الكلي الى استصحاب الوجود السعي له على طريقة الرجل الهمداني . وبناء على المختار من ارجاعه الى استصحاب الواقع بمقدار مرآتية العنوان الاجمالي ، واما بناء على ارجاعه الى استصحاب الحصة فقد يستشكل بانه لا يقين بحدوث اي واحدة من الحصتين فكيف يجري استصحابها ، اللهم الا ان تلغى ركنية اليقين وتستبدل بركنية الحدوث .

ويسمى هذا القسم في كلماتهم بكلتا حالتيه بالقسم الاول من استصحاب الكلي .

واما القسم الثاني فله حالتان ايضاً :

الاولى : ـ ان يكون الشك في حدوث الفرد المسبب للشك في بقاء الكلي مقروناً بالعلم الاجمالي كما في المثال المتقدم لهذا القسم ، فان الشك في الحدث الاكبر مقرون بالعلم الاجمالي باحد الحدثين . والصحيح جريان الاستصحاب في هذه الحالة إذا كان للجامع اثر شرعي ، ويسمى في كلماتهم بالقسم الثاني من استصحاب الكلي .

وقد يعترض على جريان هذا الاستصحاب بوجوه :

منها : ـ انه لا يقين بالحدوث ، وهو اعتراض مبني على ارجاع استصحاب الكلي الى استصحاب الحصة ، وحيث لا علم بالحصة حدوثاً فلا يجري الاستصحاب لعدم اليقين بالحدوث ، بل لعدم الشك في البقاء إذ لا شك في الحصة بقاءً ، بل احدى الحصتين معلومة الانتفاء والاخرى معلومة

البقاء . وقد تقدم ان استصحاب الكلي ليس بمعنى استصحاب الحصة ، بل هو استصحاب للواقع بمقدار ما يرى بالعنوان الاجمالي للجامع ، وهذا معلوم بالعلم الاجمالي حدوثاً .

ومنها : ـ انه لا شك في البقاء ، لأن الشك ينبغي ان يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين ، ولما كان اليقين هنا علماً اجمالياً والعلم الاجمالي يتعلق بالمردد . . فلا بد ان يتعلق الشك بالواقع على ترديده ايضاً ، وهذا انما يتواجد فيما اذا كان الواقع مشكوك البقاء على كل تقدير ، مع انه ليس كذلك لان الفرد القصير من الجامع لا شك في بقائه[76].

والجواب : ان العلم الاجمالي لا يتعلق بالواقع المردد بل بالجامع وهو مشكوك ، إذ يكفي في الشك في بقاء الجامع التردد في كيفية حدوثه .

ومنها : ـ ان الوجود القصير للكلي لا يحتمل بقاؤه ، والوجود الطويل له ، لا يحتمل ارتفاعه ، وليس هناك في مقابلهما الا المفهوم الذهني الذي لا معنى لاستصحابه .

والجواب : ان الشك واليقين انما يعرضان الواقع الخارجي بتوسط العناوين الحاكية عنه ، فلا محذور في ان يكون الواقع بتوسط العنوان التفصيلي مقطوع البقاء او الانتفاء، وبتوسط العنوان الاجمالي مشكوك البقاء، ومصبُّ التعبد الاستصحابي دائماً العنوان بما هوحاك عن الواقع تبعاً لاخذه موضوعاً للاثر الشرعي بما هو كذلك .

نعم اذا ارجعنا استصحاب الكلي إلى استصحاب الحصة أمكن المنع عن جريانه في المقام ، لأنه يكون من استصحاب الفرد المردد نظراً الى ان احدى الحصتين مقطوعة الانتفاء فعلاً .

ومنها : ـ ان استصحاب الكلي يحكم عليه استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل الامد ، لان الشك في بقاء الكلي مسبَّب عن الشك في حدوث هذا الفرد .

والجواب : ان التلازم بين حدوث الفرد الطويل الأمد وبقاء الكلي عقلي وليس شرعياً ، فلا يثبت باستصحاب عدم الاول نفي بقاء الثاني .

ومنها : ـ ان استصحاب الكلي معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل الى ظرف الشك في بقاء الكلي ، لأن عدم الكلي عبارة عن عدم كلا فرديه ، والفرد القصير الامد معلوم الانتفاء فعلاً بالوجدان ، والفرد الطويل الامد محرز الانتفاء فعلاً باستصحاب عدمه ، فهذا الاستصحاب بضمه الى الوجدان المذكور حجة على عدم الكلي فعلاً ، فيعارض الحجة على بقائه المتمثلة في استصحاب الكلي .

والتحقيق : انه تارة يكون وجود الكلي بما هو وجود له كافياً في ترتب الاثر على نحو لو فرض ـ ولو محالاً ـ وجود الكلي لا في ضمن حصة خاصة لترتب عليه الاثر . . واخرى لا يكون الاثر مترتباً على وجود الكلي الا بما هو وجود لهذه الحصة ولتلك الحصة على نحو تكون كل حصة موضوعاً للاثر الشرعي بعنوانها .

فعلى الاول يجري استصحاب الكلي لاثبات.موضوع الاثر ، ولا يمكن نفي صرف الوجود للكلي باستصحاب عدم الفرد الطويل مع ضمه الى الوجدان ، لان انتفاء صرف الوجود للكلي بانتفاء هذه الحصة وتلك عقلي وليس شرعياً .

وعلى الثاني : لا يجري استصحاب الكلي في نفسه لانه لا ينقح موضوع الاثر ، بل بالامكان نفي هذا الموضوع باستصحاب عدم الفرد الطويل الامد مع ضمه الى الوجدان القاضي بعدم الفرد الاخر ، لان الاثر اثر للحصص فينفي باحراز عدمها ولو بالتلفيق من التعبد والوجدان .

واما الحالة الثانية : من القسم الثاني فهي ان يكون الشك في حدوث الفرد المسبب للشك في بقاء الكلي شكاً بدوياً ، ومثاله : ان يعلم بوجود الكلي ضمن فرد ويعلم بارتفاعه تفصيلاً ، ويشك في انحفاظ وجود الكلي في ضمن

فرد آخر يحتمل حدوثه حين ارتفاع الفرد الاول او قبل ذلك . ويسمى هذا في كلماتهم بالقسم الثالث من استصحاب الكلي ، وقد يتخيل جريانه على اساس تواجد اركانه في العنوان الكلي وان لم تكن متواجدة في كل من الفردين بالخصوص ، ولكن يندفع هذا التخيل بان العنوان الكلي وان كان هو مصب الاستصحاب ولكن بما هو مرآة للواقع ، فلا بد ان يكون متيقن الحدوث مشكوك البقاء بما هو فانٍ في واقعه ومرآة للوجود الخارجي ، ومن الواضح انه بما هو كذلك ليس جامعاً للاركان ، إذ ليس هناك واقع خارجي يمكن ان نشير اليه بهذا العنوان الكلي ونقول بانه متيقن الحدوث مشكوك البقاء لنستصحبه بتوسط العنوان الحاكي عنه وبمقدار حكايته ، خلافاً للحالة السابقة التي كانت تشتمل على واقع من هذا القبيل .





٤ ـ الاستصحاب في الموضوعات المركبة

إذا كان الموضـوع للحكم الشرعي بسيـطاً وتمت فيه اركـان الاستصحاب جرى استصحابه بلا اشكال . واما إذا كان الموضـوع مركبـاً من عناصـر متعددة فتارة نفترض ان هذه العناصر لوحـظت بنحو التقيـد أو انتزع منهـا عنوان بسيط وجعل موضـوعاً للحكم ، كعنـوان (المجموع) او (اقتـران هذا بـذاك) ونحو ذلـك . . واخرى نفتـرض ان هذه العنـاصر بـذواتها اخـذت موضـوعـاً للحكم الشرعي بدون ان يدخل في الموضوع اي عنوان انتزاعي من ذلك القبيل .

ففي الحـالة الاولى : لا مجـال لاجراء الاستصحـاب في ذوات الاجـزاء ، لانـه ان اريد بـه اثبات الحكم مبـاشرة فهـو متعذر لتـرتبه عـلى العنوان البسيط المتحصل ، وان اريد به اثبات الحكم ، باثبات ذلك العنوان المتحصل فهو غير ممكن لان عنـوان الاجتماع والاقتـران ونحوه لازم عقـلي لثبـوت ذوات الاجـزاء فلا يثبت باستصحابها . فـالاستصحاب في هـذه الحالـة يجري في نفس العنـوان البسيط المتحصـل ، فمتى شك في حصـوله جـرى استصحاب عـدمـه حتى ولـو كان احد الجـزئين محـرزاً وجدانـاً والآخر معلوم الثبـوت سابقـاً ومشكوك البقـاء فعلاً .

وأما في الحالة الثانية : فلا بأس بجريان الاستصحاب في الجزء ثبوتاً او عدماً إذا تواجد فيه اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها .

ومن هنا يعلم بان الاستصحاب يجري في اجزاء الموضوع المركب وعناصره بشرط ترتب الحكم على ذوات الاجزاء أولاً وتوفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء ثانياً .

هذا على نحو الاجمال . واما تحقيق المسألة على وجه كامل فبالبحث في ثلاث نقاط : احداها : في اصل هذه الكبرى القائلة بجريان الاستصحاب في اجزاء الموضوع ضمن الشرطين . والنقطة الثانية : في تحقيق صغرى الشرط الاول وانه متى يكون الحكم مترتباً على ذوات الاجزاء . والنقطة الثالثة : في تحقيق صغرى الشرط الثاني وانه متى يكون الشك في البقاء محفوظاً .

اما النقطة الاولى : فالمعروف بين المحققين انه متى كان الموضوع مركباً وافترضنا ان احد جزئيه محرز بالوجدان او بتعبد ما فبالامكان اجراء الاستصحاب في الجزء الاخر ، لأنه ينتهي الى اثر عملي وهو تنجيز الحكم المترتب على الموضوع المركب .

وقد يواجه ذلك باعتراض ، وهو ان دليل الاستصحاب مفاده جعل الحكم المماثل للمستصحب ، والمستصحب هنا ـ وهو الجزء ـ ليس له حكم ليجعل في دليل الاستصحاب مماثله ، وما له حكم ـ وهو المركب ـ ليس مصبّاً للاستصحاب .

وهذا الاعتراض يقوم على الاساس القائل بجعل الحكم المماثل للمستصحب في دليل الاستصحاب ، ولا موضع له على الاساس القائل بانه يكفي في تنجيز الحكم وصول كبراه (الجعل) وصغراه (الموضوع) كما عرفت سابقاً ، إذ على هذا لا نحتاج في جعل استصحاب الجزء ذا أثر عملي إلى التعبد بالحكم المماثل بل مجرد وصول احد الجزئين تعبداً مع وصول الجزء

الاخـر بالـوجدان كـاف في تنجيز الحكم الـواصلة كبراه ، لان احـراز الموضـوع بنفسـه منجز لا بمـا هـو طـريق الى اثبـات فعليـة الحكم المتـرتب عليـه ، وبهـذا نجيب على الاعتراض المذكور .

واما إذا أخذنا بفكرة جعـل الحكم المماثـل في دليـل الاستصحـاب فقـد يصعب التخلص الفني من الاعتـراض المذكـور وهناك ثـلاثة اجـوبـة عـلى هـذا الاساس :

الجواب الأول : ـ ان الحكم بعد وجود احد جـزئي موضـوعه وجـداناً لا يكون موقـوفاً شـرعاً الا عـلى الجزء الآخـر فيكون حكـماً له ويثبت بـاستصحاب هذا الجزء ما يماثل حكمه ظاهراً .

ونلاحظ على ذلـك : ان مجرد تحقق احـد الجزئـين وجدانـاً لا يخرجـه عن الموضوعية واناطـة الحكم به شـرعاً ، لأن وجـود الشرط للحكم لا يعني بـطلان الشرطية ، فلا ينقلب الحكم الى كونه حكماً للجزء الآخر خاصة .

الجـواب الثاني : ـ ان الحكم المتـرتب على المـوضوع المـركب ينحـل تبعـاً لاجـزاء مـوضـوعـه ، فينـال كـل جـزء مـرتبـة وحصة من وجـود الحكم ، واستصحـاب الجزء يقتضي جعـل المماثـل لتلك المرتبـة التي ينالها ذلـك الجـزء بالتحليل .

ونـلاحظ على ذلـك : ان هذا التقسيط تبعـاً لاجزاء الموضوع غـير معقول ، لـوضـوح ان الحكم ليس لـه الا وجـود واحـد لا يتحقق الا عنـد تـواجـد تلك الاجراء جميعاً .

الجـواب الثالث : ـ ان كـل جزء مـوضوع لحكم مشـروط ، وهـو الحكم بالوجوب مثلاً على تقدير تحقق الجزء الآخـر ، فاستصحـاب الجزء يتكفـل جعل الحكم المماثل لهذا الحكم المشروط .

ونـلاحظ عـلى ذلـك : ان هـذا الحكم المشـروط ليس مجعـولاً من قبـل الشـارع ، وانما هـو منتزع عن جعـل الحكم على المـوضـوع المركب ، فيـواجـه

نفس الاعتراض الذي واجهه الاستصحاب في الاحكام المعلّقة .

واما النقطة الثانية : فقد ذكر المحقق النائيني (رحمه الله) : ان الموضوع تارة يكون مركباً من العرض ومحله كالانسان العادل ، واخرى مركباً من عدم العرض ومحله كعدم القرشية والمرأة ، وثالثة مركباً على نحو آخر كالعرضين لمحل واحد مثل الاجتهاد والعدالة في المفتي ، او العرضين لمحلين كموت الاب واسلام الابن . ففي الحالة الاولى يكون التقيد مأخوذاً ، لأن العرض يلحظ بما هو وصف لمحله ومعروضه وحالة قائمة به ، فالاستصحاب يجري في نفس التقيد إذا كان له حالة سابقة . وفي الحالة الثانية يكون تقيد المحل بعدم العرض مأخوذاً في الموضوع ، لأن عدم العرض إذا أخذ مع موضوع ذلك العرض لوحظ بما هو نعت ووصف له وهو ما يسمى بالعدم النعتي تمييزاً له عن العدم المحمولي الذي يلاحظ فيه العدم بما هو ، ويترتب على ذلك ان الاستصحاب انما يجري في نفس التقيد والعدم النعتي لانه الدخيل في موضوع الحكم ، فإذا لم يكن العدم النعتي واجداً لركني اليقين والشك وكان الركنان متوفرين في العدم المحمولي لم يجر استصحابه ، لأن العدم المحمولي لا اثر شرعي له بحسب الفرض . ومن هنا ذهب المحقق النائيني الى عدم جريان استصحاب عدم العرض المتيقن قبل وجود الموضوع - ويسمى باستصحاب العدم الازلي - فاذا شك في نسب المرأة وقرشيتها لم يجر استصحاب عدم قرشيتها الثابت قبل وجودها ، لأن هذا عدم محمولي وليس عدماً نعتياً إذ ان العدم النعتي وصف والوصف لا يثبت الا عند ثبوت الموصوف ، فإذا اريد اجراء استصحاب العدم المحمولي لترتيب الحكم عليه مباشرة فهو متعذر لان الحكم مترتب بحسب الفرض على العدم النعتي لا المحمولي ، وإذا اريد بذلك اثبات العدم النعتي لان استمرار العدم المحمولي بعد وجود المرأة ملازم للعدم النعتي ، فهذا أصل مثبت .

وأما في الحالة الثالثة : فلا موجب لافتراض اخذ التقيُّد واتصاف احد جزئي الموضوع بالآخر ، لأن احدهما ليس محلاً وموضوعاً للآخر بل بالامكان

ان يفرض ترتب الحكم على ذات الجزئين ، وفي مثل ذلك يجري استصحاب الجزء لتوفر الشرط الاول .

هذا موجز عما افاده المحقق النائيني (رحمه الله) نكتفي به على مستوى هذه الحلقة تاركين التفاصيل والمناقشات الى مستوى أعلى من الدراسة .

واما النقطة الثالثة : فتوضيح الحال فيها ان الجزء الذي يراد اجراء الاستصحاب فيه تارة يكون معلوم الثبوت سابقاً ويشك في بقائه الى حين اجراء الاستصحاب ، واخرى يكون معلوم الثبوت سابقاً ويعلم بارتفاعه فعلاً ولكن يشك في بقائه في فترة سابقة هي فترة تواجد الجزء الآخر من الموضوع ، ومثاله الحكم بانفعال الماء فان موضوعه مركب من ملاقاة النجس للماء وعدم كريته ، فنفترض ان الماء كان مسبوقاً بعدم الكرية ويعلم الآن بتبدل هذا العدم وصيرورته كراً ، ولكن يحتمل بقاء عدم الكرية في فترة سابقة هي فترة حصول ملاقاة النجس لذلك الماء .

ففي الحالة الاولى : لا شك في توفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيجري الاستصحاب .

واما في الحالة الثانية : فقد يستشكل في جريان الاستصحاب في الجزء بدعوى عدم توفر الركن الثاني وهو الشك في البقاء ، لانه معلوم الارتفاع فعلاً بحسب الفرض فكيف يجري استصحابه ؟ . . وقد اتجه المحققون في دفع هذا الاستشكال الى التمييز بين الزمان في نفسه والزمان النسبي اي زمان الجزء الآخر ، فيقال : ان الجزء المراد استصحابه اذا لوحظ حاله في عمود الزمان المتصل الى الآن فهو غير محتمل البقاء للعلم بارتفاعه فعلاً ، وإذا لوحظ حاله بالنسبة الى زمان الجزء الآخر فقد يكون مشكوك البقاء الى ذلك الزمان ، مثلاً عدم الكرية في المثال المذكور لا يحتمل بقاؤه الى الآن ولكن يشك في بقائه الى حين وقوع الملاقاة فيجري استصحابه الى زمان وقوعها .

وتفصيل الكلام في ذلك : انه إذا كان زمان ارتفاع الجزء المراد

استصحابه ـ وهو عدم الكرية في المثال ـ معلوماً ، وكان زمان تواجد الجزء الآخر ـ وهو الملاقاة في المثال ـ معلوماً ايضاً . . فلا شك لكي يجري الاستصحاب ، ولهذا لا بد ان يفرض الجهل بكلا الزمانين ، او بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه خاصة ، او بزمان تواجد الجزء الآخر خاصة ، فهذه ثلاث صور وقد اختلف المحققون في حكمها فذهب جماعة من المحققين منهم السيد الاستاذ الى جريان الاستصحاب في الصور الثلاث ، وإذا وجد له معارض سقط بالمعارضة . فذهب بعض المحققين الى جريان الاستصحاب في صورتين وهما : صورة الجهل بالزمانين او الجهل بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه ، وعدم جريانه في صورة العلم بزمان الارتفاع . وذهب صاحب الكفاية الى جريان الاستصحاب في صورة واحدة وهي صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان تواجد الجزء الآخر ، واما في صورتي الجهل بكلا الزمانين او العلم بزمان الارتفاع فلا يجري الاستصحاب . فهذه أقوال ثلاثة :

اما القول الاول : فقد علّله اصحابه بما اشرنا اليه آنفَا من ان بقاء الجزء المراد استصحابه الى زمان تواجد الجزء الآخر مشكوك حتى لو لم يكن هناك شك في بقائه إذا لوحظت قطعات الزمان بما هي ، كما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً، ويكفي في جريان الاستصحاب تحقق الشك في البقاء بلحاظ الزمان النسبي لأن الاثر الشرعي مترتب على وجوده في زمان وجود الجزء الآخر لا على وجوده في ساعة كذا بعنوانها .

ونلاحظ على هذا القول ان زمان ارتفاع عدم الكرية في المثال إذا كان معلوماً فلا يمكن ان يجري استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة ، لأن الحكم الشرعي اما ان يكون مترتباً على عدم الكرية في زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة ، او على عدم الكرية في واقع زمان الملاقاة ، بمعنى ان كلا الجزئين لوحظا في زمان واحد دون ان يقيد احدهما بزمان الآخر بعنوانه ، فعلى الاول لا يجري استصحاب بقاء الجزء في جميع الصور ، لأنه يفترض تقيده بزمان الجزء الآخر بهذا العنوان ، وهذا التقيد لا يثبت بالاستصحاب ، وقد

شرطنا منذ البداية في جريان استصحاب الجزء في باب الموضوعات المركبة عدم اخذ التقيد بين اجزائها في موضوع الحكم . وعلى الثاني لا يجري استصحاب بقاء الجزء فيما اذا كان زمان الارتفاع معلوماً ولنفرضه الظهر ، لأن استصحاب بقائه إلى زمان وجود الملاقاة ـ التي هي الجزء الآخر في المثال ـ ان اريد به استصحاب بقائه إلى الزمان المعنون بانه زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة . . فهذا الزمان بهذا العنوان وان كان يشك في بقاء عدم الكرية إلى حينه ولكن المفروض انه لم يؤخذ عدم الكرية في موضوع الحكم مقيداً بالوقوع في زمان الجزء الآخر بما هو كذلك ، وان اريد به استصحاب بقائه الى واقع زمان الملاقاة على نحو يكون قولنا (زمان الملاقاة) مجرد مشير الى واقع ذلك الزمان . . فهذا هو موضوع الحكم ولكن واقع هذا الزمان يحتمل ان يكون هو الزوال للتردد في زمان الملاقاة ، والزوال زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكرية فلا يقين إذن بثبوت الشك في البقاء في الزمان الذي يراد جرٌّ المستصحب إليه[٧٨].

وعلى هذا الضوء نعرف : ان ما ذهب اليه القول الثاني من عدم جريان استصحاب بقاء الجزء في صورة العلم بزمان ارتفاعه هو الصحيح بالبيان الذي حققناه . ولكن هذا البيان يجري بنفسه ايضاً في بعض صور مجهولي التاريخ ، كما إذا كان زمان التردد فيهما متطابقاً ، كما إذا كانت الملاقاة مردَّدة بين الساعة الواحدة والثانية ، وكذلك ارتفاع عدم الكرية بحدوث الكرية ، فإن هذا يعني ان ارتفاع عدم الكرية بحدوث الكرية مردد بين الساعة الاولى والثانية ، ولازم ذلك ان تكون الكرية معلومة في الساعة الثانية على كل حال وانما يشك في حدوثها وعدمه في الساعة الاولى ، ويعني ايضاً ان الملاقاة متواجدة اما في الساعة الاولى او في الساعة الثانية ، فاذا استصحبت عدم الكرية الى واقع زمان تواجد الملاقاة فحيث ان هذا الواقع يحتمل ان يكون هو الساعة الثانية . . يلزم على هذا التقدير ان نكون قد تعبدنا ببقاء عدم الكرية الى الساعة الثانية مع انه معلوم الانتفاء في هذه الساعة .

ومن هنـا يتبين ان مـا ذهب اليـه القـول الثـالث من عـدم جـريـان استصحاب بقاء عـدم الكريـة في صورة الجهـل بالـزمانـين وصورة العلم بـزمان ارتفاع هذا العدم معاً . . هو الصحيح .

واما صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان الملاقاة لا بأس بجريان استصحاب عدم الكـرية فيهـا الى واقع زمـان الملاقـاة ، إذ لا علم بارتفـاع هذا العدم في واقع هذا الزمان جزماً .

ولكننـا نختلف عن القـول الثـالث في بعض النقـاط ، فنحن مثـلا نـرى جريان استصحاب عدم الكرية في صورة الجهل بالزمـانين مـع افتراض ان فتـرة تردُّد زمان الارتفاع أوسع من فترة تردُّد حدوث الملاقـاة في المثال المـذكور ، فـاذا كانت الملاقاة مرة بين الساعة الأولى والثانية ، وكان تبدُّل عدم الكـرِّية بـالكرِّيـة مـردداً بين السـاعات الاولى والثـانية والثـالثة فـلا محذور في اجـراء استصحـاب عدم الكرِّية الى واقع زمان الملاقاة ، لأنه على ابعد تقدير هو السـاعـة الثانيـة ولا علم بالارتفاع في هذه السـاعة لاحتمـال حدوث الكـرية في الساعة الثـالثـة ، فليس من المحتمل ان يكون جرٌّ بقاء الجزء الى واقع زمـان الجزء الآخـر جرّاً لـه الى زمان اليقين بارتفاعه أبداً .

شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين :

بقي علينـا ان نشير الى ان مـا اخترنـاه وان كـان قـريبـاً جـداً من القـول الثالث الذي ذهب اليه صاحب الكفاية ، غـير أنه (قـدس الله نفسه) قـد فسر مـوقفه واستـدل عـلى قـولـه ببيـان يختلف بـظاهـره عـما ذكـرنـاه ، إذ قـال بـان استصحاب عدم الكـرِّية انمـا لا يجري في حـالة الجهـل بالـزمانـين لعدم احـراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، وقد فسر هـذا الكلام بمـا يمكن توضيحـه كما يلي :

إذا افترضنا ان المـاء كان قليـلا قبل الـزوال ثم مرت سـاعتان حـدثت في

احـداهما الكـريـة وفي الاخـرى المـلاقـاة للنجـاسـة . . فهـذا يعني ان كـلا من حـدوث الكريـة والملاقـاة معلوم في احدى السـاعتين بـالعلم الاجمـالي ، فهنـاك معلومـان اجماليـان واحدى السـاعتين زمـان احـدهمـا والسـاعـة الاخـرى زمـان الآخـر ، وعليه فـالملاقـاة المعلومة إذا كـانت قد حـدثت في الساعـة الثانيـة فقـد حدثت الكرية المعلومة في الساعة الاولى ، واستصحـاب عدم الكـرية الى زمـان الملاقاة على هذا التقدير يعني ان زمـان الشك الـذي يراد جـرُّ عدم الكـرِّية اليـه هو الساعة الثانية وزمان اليقـين بعدم الكـرِّية هـو ما قبل الزوال وامـا الساعـة الاولى فهي زمان الكرِّية المعلومة اجمـالاً ، وهذا يؤدي الى انفصـال زمان اليقـين بعدم الكرِّية عن زمان الشك فيه بزمان اليقـين بالكـرِّية ، ومـا دام هذا التقـدير محتملا فلا يجري الاستصحاب لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين .

ونلاحظ على ذلك :

اولا : ـ ان السـاعة الاولى عـلى هذا التقـدير هي زمـان الكرِّيـة واقعاً لا زمان الكرِّية المعلومة بمـا هي معلومة ، لأن العلم بـالكرِّيـة كان عـلى نحو العلم الاجمالي من ناحية الزمان وهو علم بالجامع فلا احتمال للانفصال اطلاقاً[79].

وثـانياً : ـ ان البيـان المذكـور لو تمَّ لمنع عن جـريـان استصحـاب عـدم الـكـرية حتى في الصورة التي اختـار صـاحب الكفـايـة جـريـان الاستصحـاب فيها ، وهي صورة الجهل بزمـان حدوث الكـرِّية مـع العلم بزمـان الملاقـاة وانه السـاعة الثـانية مثـلا ، لأن الكريـة معلومة بـالاجمال في هـذه الصـورة ويحتمـل انطباقها على السـاعة الاولى ، فـاذا كان انـطباق الكـرِّية المعلومـة بالاجمـال على زمان يوجـب تعذر استصحاب عـدم الكرِّيـة الى ما بعـد ذلك الـزمان . . جـرى ذلك في هذه الصورة ايضاً وتعذر استصحاب عدم الكرِّيـة الى الساعـة الثانيـة ، لاحتمال الفصل بين زمان اليقين وزمان الشك بزمان العلم بالكرِّية .

وهنـاك تفسير آخـر لكلام صـاحب الكفايـة اكثر انسجـاما مـع عبادتـه ، ولنأخذ المثال السابق لتوضيحه وهـو الماء الـذي كان قليـلا قبل الـزوال ثم مرت

ساعتان حدثت في احداهما الكرِّية وفي الاخرى الملاقاة للنجاسة ، وحاصل التفسيرات ان ظرف اليقين بعدم الكرِّية في هذا المثال هو ما قبل الزوال ، وظرف الشك مردَّد بين الساعة الاولى بعد الزوال والساعة الثانية ، لأن عدم الكرِّية له اعتباران فتارة ناخذه بما هو مقيس الى قطعات الزمان وبصورة مستقلّة عن الملاقاة . . واخرى نأخذه بما هو مقيس الى زمان الملاقاة ومقيد به ، فاذا أخذناه بالاعتبار الاول وجدنا ان الشك فيه موجود في الساعة الاولى وهي متصلة بزمان اليقين مباشرة ، فبالامكان ان نستصحب عدم الكرِّية الى نهاية الساعة الاولى ، ولكن هذا لا يفيدنا شيئاً لان الحكم الشرعي وهو انفعال الماء ليس مترتباً على مجرد عدم الكرِّية بل على عدم الكرِّية في زمان الملاقاة . . واذا أخذنا عدم الكرِّية بالاعتبار الثاني اي مقيسا ومنسوباً الى زمان الملاقاة فمن الواضح ان الشك فيه انما يكون في زمان الملاقاة إذ لا يمكن الشك قبل زمان الملاقاة في عدم الكرِّية المنسوب الى زمان الملاقاة ، واذا تحقق ان زمان الملاقاة هو زمان الشك ترتَّب على ذلك ان زمان الشك مردد بين الساعة الاولى والساعة الثانية تبعا لتردد نفس زمان الملاقاة بين الساعتين ، وهذا يعني عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لان زمان اليقين ما قبل الزوال وزمان الشك محتمل الانطباق على الساعة الثانية ومع انطباقه عليها يكون مفصولا عن زمان اليقين بالساعة الاولى .

ونلاحظ على ذلك :

اولاً :[80] ـ ان الاثر الشرعي اذا كان مترتباً على عدم الكرِّية المقيد بالملاقاة اي على اجتماع احدهما بالاخر . . فقد يتبادر الى الذهن ان الشك في هذا العدم المقيد بالملاقاة لا يكون الا في زمان الملاقاة واما الشك ـ قبل زمان الملاقاة ـ في عدم الكرِّية فهو ليس شكاً في عدم الكرِّية المقيد بالملاقاة . ولكن الصحيح ان الاثر الشرعي مترتب على عدم الكرِّية والملاقاة بنحو التركيب بدون أخذ التقيد والاجتماع ، والا لما جرى استصحاب عدم الكرِّية رأسا كما تقدم ، وهذا يعني ان عدم الكرِّية بذاته جزء الموضوع لا فرق في ذلك بين ما كان منه في زمان الملاقاة او قبل زمانها غير أنه في زمانها يكون الجزء الآخر

موجوداً ايضاً ، وعليه فعدم الكرِّية مشكوك منـذ الزوال والى زمـان الملاقـاة وان كان الاثر الشرعي لا يترتب فعلا الا اذا استمر هـذا العدم الى زمـان الملاقـاة ، فيجري استصحاب عـدم الكرِّيـة من حين ابتـداء الشك في ذلـك الى الـزمـان الـواقعي للملاقـاة ، وبهذا نثبت بـالاستصحاب عـدماً للكـرِّية متصـلا بـالعـدم المتيقن ، وان كان الاثر الشـرعي لا يترتب عـلى هذا العـدم الا في مرحلة زمنيـة معينـة قد تكـون متأخـرة عن زمان اليقـين ، فان المنـاط اتصال المشكـوك الذي يـراد اثباتـه استصحابـا بالمتيقن لا اتصـال فترة تـرتب الاثر بـالمتيقن ، فاذا كنت عـلى يقـين من اجتهاد زيـد فجـراً ، وشككت في بقـاء اجتهــاده بعـد طلوع الشمس ، ولم يكن الاثر الشرعي متـرتباً عـلى اجتهاده عنـد الطلوع ، إذ لم يكن عـادلا وانما أصبـح عادلا بعـد ساعتـين ، أفلا يجـري استصحاب الاجتهـاد الى ساعتين بعد طلوع الشمس ؟ فكذلك في المقام .

ثانياً : ـ ان ما ذكر لـو تمَّ لمنع عن جـريان استصحـاب عدم الكـرِّية فيـما اذا كـان زمان حـدوثها مجهـولاً مع العلم بتـاريخ المـلاقـاة ، كـما اذا كـان عـدم الكرية وعدم الملاقاة معلومين عند الزوال وحدثت الملاقاة بعد سـاعة ولا يـدري متى حدثت الكرِّية ، فان استصحاب عدم الكرِّية الى زمـان الملاقـاة يجري عنـد صـاحب الكفايـة ، مع انـه يواجـه نفس الشبهة الآنفـة الذكـر ، لأن الشك في عدم الكرِّيـة المنسوب الى زمـان الملاقـاة انما هـو في زمان المـلاقاة بحسب تصـوُّر هـذه الشبهة اي بعـد سـاعـة من الزوال مـع ان زمان اليقـين بعدم الكـرِّية هـو الزوال .

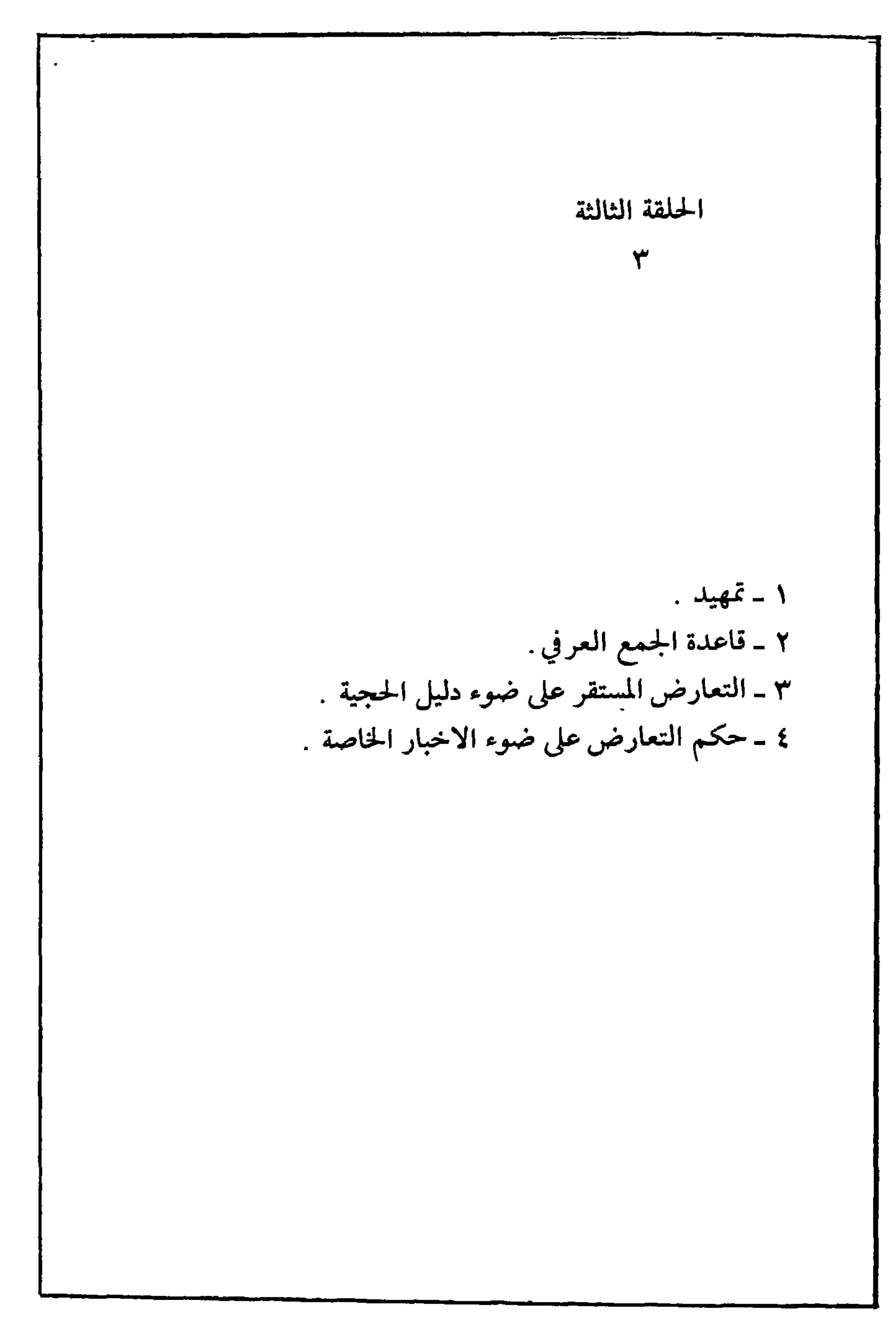
* * *

ولا نرى حاجـة للتوسـع أكثر من هـذا في استيعاب نكـات الاستصحاب في الموضوعات المركبـة ، كما أن مـا تقدم من بحـوث الاستصحاب احـاط بالمهم من مســائله ، وهنـاك مســائـل في الاستصحــاب لم نتنـاولهـا بــالبحث هنــا ـ كالاستصحاب في الامور التدريجيـة ، والأصل السببي والمسببي ـ وذلـك اكتفاء بمـا تقدم من حـديث عن ذلك في الحلقـة السـابقـة وبـذلـك نختم الكـلام عن الاصول العملية .



الخاتمة
في
تعارض الأدلة





الحلقة الثالثة

٣

١ ـ تمهيد .

٢ ـ قاعدة الجمع العرفي .

٣ ـ التعارض المستقر على ضوء دليل الحجية .

٤ ـ حكم التعارض على ضوء الاخبار الخاصة .



تمهيد

ما هو التعارض المصطلح ؟ .

التعـارض المصطلح هـو التنافي بـين مدلـولي الدليلين ، ولما كان مدلول الدليل هو الجعل فـالتنافي المحقق للتعـارض هو التنـافي بين الجعلين دون التنـافي بين المجعولين او الامتثالين ، لخروج مرتبة المجعـول ومرتبـة الامتثال عن مفـاد الدليل كما تقدم في الحلقة السابقة .

ولا يقع التعارض المصطلح الا بين الادلة المحرزة لان الـدليل المحـرز هو الـذي له مـدلول وجعـل يكشف عنه ، واما الادلة العمليـة المسماة بـالاصـول العملية فـلا يقـع فيهـا التعـارض المـذكـور إذ ليس لـلاصـل العمـلي مـدلـول يكشفه ، وجعل يحكى عنه ، بل الاصل بنفسه حكم شـرعي ظاهـري ، وحينما نقـول في كثير من الاحيـان : ان الاصلين العمليـين متعـارضـان لا نقصـد التعارض المصطلح بمعنى التنافي بينهما في المدلول بل التعارض في النتيجة ، لان كل اصل له نتيجة معلولة له ، من حيث التنجيز والتعذير فاذا كانت النتيجتان متنافيتين كان الاصلان متعارضين ، وكلما كانا كـذلك وقـع التعارض المصـطلح

بـين دليليهما المحـرزين لوقـوع التنـافي بينهـما في المـدلـول ، ومن هنـا نعـرف ان التعارض بين اصلين عمليين مرده الى وقـوع التعارض المصـطلح بين دليليهـما ، وكـذلك الامـر في التعارض بـين اصل عمـلي ودليل محـرز فـان مـرده الى وقـوع التعارض المصطلح بين دليل الاصل العملي ودليل حجية ذلك الدليل المحرز .

وهكذا نعرف ان التعارض المصطلح يقـوم دائماً بـين الادلة المحـرزة . ثم ان الدليلين المحرزين إذا كـانا قـطعيين فـلا يعقل التعـارض بينهما ، لأنـه يؤدي الى القـطع بوقـوع المتنافيـين ، وكذلـك لا يتحقق التعـارض بـين دليـل قـطعي ودليـل ظني ، لان الدليـل القطعي يـوجب العلم ببطلان مفـاد الـدليـل الـظني وزوال كـاشفيته فـلا يكون دليـلا وحجة لاستحـالة الـدليليـة والحجيـة لما يعلم ببطلانه .

وانما يتحقق التعارض بين دليلين ظنيين ، وهـذان الدليـلان اما ان يكـونا دليلين لفظيين او غير لفظيين او مختلفين من هذه الناحية .

فـان كانـا دليلين لفظيـين ـ اي كلامـين للشارع ـ فـالتعـارض بينهـما عـلى قسمين :

احـدهما : ـ التعـارض غير المستقـر وهـو التعـارض الـذي يمكن عـلاجـه بتعديل دلالة احد الدليلين وتأويلها بنحو ينسجم مع الدليل الآخر .

والآخـر : ـ التعارض المستقـر الذي لا يمكن فيـه العلاج ، ففي حـالات التعـارض المستقر يسـري التعارض الى دليـل الحجية ، لأن ثبـوت الحجية لكـل منهـما كما لـو لم يكن معارضـاً ، يؤدي الى اثبات كـل منهما ونفيـه في وقت واحد نظرا إلى ان كلا منهـما يثبت مفاد نفسـه وينفي مفاد الآخـر ، ويبرهن ذلـك على استحالة ثبوت الحجيتين على نحو ثبـوتهما في غـير حالات التعـارض، وهذا معنى سراية التعارض الى دليل الحجية لوقوع التنافي في مدلوله .

واما في حالات التعارض غير المستقر فيعالج التعارض بـالتعديـل المناسب في دلالـة احدهمـا او كليهما ، ومعـه لا يسري التعـارض الى دليل الحجيـة إذ لا

يبقى محذور في حجيتهما معاً بعد التعديل .
ولكن هـذا التعديـل لا يجري جـزافاً ، وانمـا يقوم عـلى اسـاس قـواعـد الجمـع العرفي التي مردُّها جميعاً إلى ان المولى يفسر بعض كـلامه بعضـاً ، فاذا كـان احد الكلامين صالحاً لان يكـون مفسراً للكـلام الآخر جمـع بينهما بـالنحو المنـاسب .
ومثل الكلام في ذلك ظهور الحال[٨١].

وإن كان الدليـلان معاً غـير لفظيـين او مختلفين كـان التعارض مستقـراً لا محالة ، لان التعديل انما يجوز في حالة التفسـير، وتفسير دليـل بدليـل انما يكـون في كـلامين ومـا يشبههما، واذا استقـر التعارض سـرى الى دليـلي الحجيـة، فـان كـانا لفـظيين لـوحظ نوع التعـارض بينهما وهـل هـو مستقـر أو لا وان لم يكـونـا كذلك فالتعارض مستقر على أي حــال .

والبحث في تعارض الأدلة يشرح احكام التعارض غير المستقر والتعارض المستقر معاً .

الورود والتعارض : ❖❖

وعـلى ضوء مـا تقدم نعـرف ان الـورود ـ بـالمعنى الـذي تقـدم في الحلقـة السـابقة ـ ليس من التعـارض، سواء كـان الدليـل الوارد محققـاً في مورده لفـرد حقيقي من مـوضوع الـدليل المـورود او نافيـاً في مـورده حقيقـة لمـوضـوع ذلـك الـدليـل . امـا في الاول فـواضـح. وامـا في الثـاني فـلأن التنـافي انمـا هـو بـين المجعـولين والفعليتـين لا بين الجعلين ، فـالدليـلان (الوارد والمـورود) كـلاهمـا حجـة في اثبات مفـادهما وتكـون الفعلية دائـماً لمفـاد الـدليـل الـوارد لانـه نـاف لموضوع المجعول في الدليل الآخر .

وعلى هذا صح القول بان الدليلين إذا كان احدهما قد أخذ في موضوعه عـدم فعلية مفـاد الدليـل الآخر فـلا تعـارض بينهـما ، إذ لا تنـافي بـين الجعلين يكـون احدهما وارداً على الآخر في مرحلة المجعول والفعلية .

ثم ان ورود احد الدليلين على الآخر يتم - كما عرفت - برفعه لموضوعه وهذا الرفع على انحاء :

منها : ان يكون رافعاً له بفعلية مجعولة ، بان يكون مفاد الدليل المورود مقيداً بعدم فعلية المجعول في الدليل الوارد.

ومنها : ان يكون رافعاً له بوصول المجعول لا بواقع فعليته ولو لم يصل .

ومنها : ان يكون رافعاً له بامتثاله ، فما لم يمتثل لا يرتفع الموضوع في الدليل المورود .

ومثال الاول : دليل حرمة ادخال الجنب في المسجد الذي يرفع بفعلية مجعوله موضوع صحة إجارة الجنب للمكث في المسجد ، إذ يجعلها إجارة على الحرام، ودليل صحة الاجارة مقيد بعدم كونها كذلك .

ومثال الثاني: دليل الوظيفة الظاهرية الذي يرفع بوصول مجعوله عنوان المشكل المأخوذ في موضوع دليل القرعة .

ومثال الثالث : دليل وجوب الاهم الذي يرفع بامتثاله موضوع دليل وجوب المهم كما تقدم في مباحث القدرة .

وقد يتفق التوارد من الجانبين ، وبعض انحاء التوارد كذلك معقول ويأخذ مفعوله في كلا الطرفين ، وبعض انحائه معقول ويكون احد الورودين هو المحكم دون الآخر ، وبعض انحائه غير معقول فيؤدي الى وقوع التعارض بين الدليلين المتواردين .

فمثال الاول : ان يكون الحكم في كل من الدليلين مقيداً بعدم ثبوت الحكم الآخر في نفسه ، وحينئذ حيث ان كلاً من الحكمين في نفسه ولولا الآخر ثابت ، فلا يكون الموضوع لكل منهما محققاً فعلا ، وهذا معنى ان التوارد نفذ واخذ مفعوله في كلا الطرفين .

ومثال الثاني : ان يكون الحكم في احد الدليلين مقيداً بعدم ثبوت حكم

على الخلاف واما الحكم الثاني فهو مقيد بعدم امتثال حكم مخالف ، ففي مثل ذلك يكون دليل الحكم الثاني تاماً ومدلوله فعلياً وبذلك يرتفع موضوع دليل الحكم الاول ، واما دليل الحكم الاول فيستحيل ان ينطبق مدلوله على المورد لانه ان اريد به اثبات مفاده حتى في غير حال امتثاله فهو مستحيل ، لان غير حال امتثاله هو حال فعلية الحكم الثاني التي لا يبقى معها موضوع للحكم الاول. . وان اريد به اثبات مفاده في حال امتثاله خاصة فهو مستحيل ايضاً لامتناع اختصاص حكم بفرض امتثاله كما هو واضح .

ومثال الثالث : ان يكون الحكم في كل من الدليلين مقيداً بعدم حكم فعلي على الخلاف ،[٨٢] ففي مثل ذلك يكون كل منهما صالحاً لرفع موضوع الآخر لو بدأنا به ، ولما كان من المستحيل توقف كل منهما على عدم الآخر يقع التعارض بين الدليلين على الرغم من ورود كل منهما على الآخر ويشملهما احكام التعارض .

وسنتكلم فيما يأتي عن احكام التعارض ضمن عدة بحوث .





- ١ -

قاعـدة الجمع العرفي

ونتكلم في بحث هـذه القاعـدة عن : النظريـة العامـة للجمـع العـرفي ، وعن اقسام الجمع العـرفي ـ او اقسام التعـارض غير المستقـر ـ وملاك الجمـع في كل واحد منهـا ، وتكييفه عـلى ضوء تلك النـظرية العـامة ، وعن احكـام عامـة للجمع العرفي تشترك فيها كل الاقسام ، وعن نتـائج الجمـع العرفي بـالنسبة الى الدليل المغلوب ، وعن تطبيقات للجمع العرفي وقـع البحث فيها . فهـذه خمس جهات رئيسية نتناولها بالبحث تباعاً :

١ ـ النظرية العامة للجمع العرفي

تتلخص النظرية العامة للجمـع العرفي في : ان كـل ظهور للكـلام حجة مـا لم يُعِدّ المتكلم ظهـوراً آخر لتفسيـره وكشفـ المراد النهـائي له ، فـإنه في هـذه الحـالة يكـون المعوَّل عقـلائياً عـلى الظهـور المعد للتفسـير وكشف المراد النهـائي للمتكلم ويسمى بـالقرينـة ، ولا يشمل دليـل الحجية في هـذه الحـالـة الـظهـور الآخر .

وهذا الاعداد تارة يكون شخصياً وتقوم عليه قرينة خاصة ، واخرى يكون نوعياً بمعنى ان العرف اعدَّ هذا النوع من التعبير للكشف عن المراد من ذلك النوع من التعبير وتحديد المراد منه ، والظاهر من حال المتكلم الجري وفق الاعدادات النوعية العرفية ، فمن الاول قرينية الدليل الحاكم على المحكوم ، ومن الثاني قرينية الخاص على العام .

وكل قرينة ان كانت متصلة بذي القرينة منعت عن انعقاد الظهور التصديقي اساساً ولم يحصل تعارضاً اصلاً ، وان كانت منفصلة لم ترفع اصل الظهور وانما ترفع حجيته لما تقدم وهذا هو معنى الجمع العرفي .

والقرينية الناشئة من الاعداد الشخصي يحتاج اثباتها الى ظهور في كلام المتكلم على هذا الاعداد ، من قبيل ان يكون مسوقاً مساق التفسير للكلام الآخر مثلا .

والقرينية الناشئة من الاعداد النوعي يحتاج اثباتها الى احراز البناء العرفي على ذلك ، والطريق إلى احراز ذلك غالباً هو ان نفرض الكلامين متصلين ونرى هل يبقى لكل منهما في حالة الاتصال اقتضاء الظهور التصديقي في مقابل الكلام الآخر او لا ، فان رأينا ذلك عرفنا ان احدهما ليس قرينة على الآخر لان القرينة باتصالها تمنع عن ظهور الكلام الآخر وتعطل اقتضاءه، وان رأينا ان احد الكلامين بطل ظهوره اساساً عرفنا ان الكلام الثاني قرينة عليه .

وعلى هذا الضوء نعرف ان القرينية مع الاتصال توجب الغاء التعارض ونفيه حقيقة ، ومع الانفصال توجب الجمع العرفي بتقديم القرينة على ذي القرينة لما عرفت . كما ان بناء العرف قائم على ان كل ما كان على فرض اتصاله هادماً لاصل الظهور فهو في حالة الانفصال يعتبر قرينة ويقدم بملاك القرينية .

هذه هي نظرية الجمع العرفي على وجه الاجمال ، وستتضح معالمها

وتفاصيلها اكثر فاكثر من خلال استعراض اقسام التعارض غير المستقر التي يجري فيها الجمع العرفي .

٢ ـ أقسام الجمع العرفي والتعارض غير المستقر

الحكومة : ***

من اهم اقسام التعارض غير المستقر ان يكون احد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر ، كما في (لا ربا بين الوالد وولده) الحاكم على دليل حرمة الربا ، فانه في مثل ذلك يقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم . والحكومة تعبير عن تلك النكتة التي بها استحق الدليل الحاكم التقديم على محكومه ، فلكي نحدد مفهومها لا بد ان نعرف نكتة التقديم وملاكه ، وفي ذلك اتجاهان :

الاتجاه الاول : ـ لمدرسة المحقق النائيني (قدس الله روحه) وحاصله ان الاخذ بالدليل الحاكم انّما هو من اجل انه لا تعارض في الحقيقة بينه وبين الدليل المحكوم ، لانه لا ينفي مفاد الدليل المحكوم وانما يضيف اليه شيئاً جديداً ، فإن مفاد الدليل المحكوم مردُّه دائماً الى قضية شرطية مؤداها في المثال المذكور : انه إذا كانت المعاملة ربا فهي محرمة . وكل قضية شرطية ، لا تتكفل اثبات شرطها ، ولهذا يقال : ان صدق الشرطية لا يستبطن صدق طرفيها . ومفاد الدليل الحاكم قضية منجزة فعلية مؤداها في المثال نفي الشرط لتلك القضية الشرطية وان معاملة الاب مع ابنه ليست ربا ، فلا بد من الاخذ بالدليلين معاً .

وهذا الاتجاه غير صحيح لان دليل حرمة الربا موضوعه ما كان ربا في الواقع سواء نفيت عنه الربوية ادعاء في لسان الشارع أو لا ، والدليل الحاكم لا ينفي صفة الربوية حقيقة وانما ينفيها ادعاء ، وهذا يعني انه لا ينفي الشرط في القضية الشرطية المفادة في الدليل المحكوم بل الشرط محرز وجداناً ، وبهذا

يحصل التعارض بين الدليلين ، فلا بد من تخريج لتقديم الدليل الحاكم مع الاعتراف بالتعارض .

الاتجاه الثاني : ـ وهو الصحيح وحاصله انه بعد الاعتراف بوجود التعارض بين الدليلين يقدم الدليل الحاكم تطبيقاً لنظرية الجمع العرفي المتقدمة ، لان الدليل الحاكم ناظر الى الدليل المحكوم وهذا النظر ظاهر في ان المتكلم قد اعده لتفسير كلامه الآخر فيكون قرينة ، ومع وجود القرينة لا يشمل دليل الحجية ذا القرينة ، لان دليل حجية الظهور مقيد بالظهور الذي لم يعد المتكلم قرينة لتفسيره ، فبالدليل الناظر المعدّ لذلك يرتفع موضوع حجية الظهور في الدليل المحكوم ، سواء كان الدليل الحاكم متصلا او منفصلا ، غير انه مع الأتصال لا ينعقد ظهور تصديقي في الدليل المحكوم اصلا وبهذا لا يوجد تعارض بين الدليلين اساساً ، ومع الأنفصال ينعقد ولكن لا يكون حجة لما عرفت .

ثم ان النظر الذي هو ملاك التقديم يثبت بأحد الوجوه التالية :

الاول : ـ ان يكون مسوقاً مساق التفسير بان يقول : اعني بذلك الكلام كذا. ونحو ذلك.

الثاني : ـ ان يكون مسوقاً مساق نفي موضوع الحكم في الدليل الآخر ، وحيث انه غير منتف حقيقة فيكون هذا النفي ظاهراً في ادعاء نفي الموضوع وناظراً الى نفي الحكم حقيقة .

الثالث : ـ ان يكون التقبل العرفي لمفاد الدليل الحاكم مبنياً على افتراض مدلول الدليل المحكوم في رتبة سابقة ، كما في (لا ضرر) او (لا ينجِّس الماء ما لا نفس له) بالنسبة الى ادلة الاحكام وادلة التنجيس .

وإذا قارنا بين الاتجاهين امكننا ان ندرك فارقين اساسيين :

احدهما : ان حكومة الدليل الحاكم ـ على الاتجاه الثاني ـ تتوقف على

اثبات النظر ، واما على الاتجاه الاول فيكون الدليل الحاكم بمثابة الدليل الوارد، وقد مرّ بنا في الحلقة السابقة انه لا يحتاج تقدمه على دليل الى اثبات نظره الى مفاده بالخصوص، بل يكفي كونه متصرفاً في موضوعه .

والفارق الاخر : ان الاتجاه الثاني يفسر حكومة مثل (لا حرج) و (لا ضرر) و (لا ينجس الماء ما لا نفس له) لوجود النظر فيها ، واما الاتجاه الاول فلا يمكنه ان يفسر الحكومة الا فيما كان لسانه لسان نفي الموضوع للدليل الآخر .

التقييد : ❖❖

إذا جاء دليل مطلق ودليل على التقييد فدليل التقييد على اقسام :

القسم الاول : ان يكون دالاً على التقييد بعنوانه، فيكون ناظراً بلسانه التقييدي الى المطلق ويقدم عليه باعتباره حاكما ويدخل في القسم المتقدم .

القسم الثاني : ان يكون مفاده ثبوت سنخ الحكم الوارد في الدليل المطلق للمقيد ، كما اذا جاء خطاب (اعتق رقبة) ثم خطاب (اعتق رقبة مؤمنة) .

وفي هذه الحالة ان لم تعلم وحدة الحكم فلا تعارض، وان علمت وحدة الحكم المدلول للخطابين وقع التعارض بين ظهور الاول في الاطلاق بقرينة الحكمة وظهور الثاني في احترازية القيود، وحينئذٍ فان كان الخطابان متصلين لم ينعقد للاول ظهور في الاطلاق، لانه فرع عدم ذكر ما يدل على القيد في الكلام، والخطاب الآخر المتصل يدل على القيد، فلا تجري قرينة الحكمة لاثبات الاطلاق. . وان كان الخطابان منفصلين انعقد الظهور في كل منهما ـ لما تقدم في بحث الاطلاق من ان الاطلاق ينعقد بمجرد عدم مجيء القرينة على القيد في شخص الكلام ـ وقدم الظهور الثاني لانه قرينة بدليل إعدامه لظهور المطلق في فرض الاتصال، وقد تقدم ان البناء العرفي على ان كل ما يهدم

اصـل الظهـور في الكلام عنـد اتصالـه به فهـو قرينـة عليه في فـرض الانفصال ويقدم بملاك القرينية .

وهنـاك اتجاه يقـول: ان دليـل القيـد حتى لـو كـان منفصـلاً يهـدم اصـل الظهور في المطلق ، وهذا الاتجاه يقوم عـلى الاعتقاد بـان قرينـة الحكمة التي هي اساس الدلالة على الاطـلاق متقدمـة بعدم ذكـر القيد ولـو منفصلاً، وقـد تقدم في بحث الاطلاق ابطال ذلك .

القسم الثـالث : ان يكـون مفـاده اثبـات حكم مضـاد في حصـة من المـطلق ، كما اذا جـاء خطاب (اعتق رقبـة) ثم خطاب (لا تعتق رقبـة كافـرة) على ان يكون النهي في الخطاب الثاني تكليفيـاً لا ارشاداً الى مـانعية الـكـفر عن تحقق العتق الواجب ، والا دخـل في القسم الاول .

وهـذا القسم يختلف عن القسم السـابق في ان التعـارض هنـا محقق عـلى اي حـال بلا حـاجة الى افتـراض من الخـارج ، بخـلاف القسم السـابق فـانـه يحتـاج الى افتراض العلم من الخـارج بوحـدة الحكم . ويتفق القسمان في حكم التعارض بعد حصوله إذ يقدم المقيد عـلى المطلق في كـلا القسمين بنفس المـلاك السابق .

التخصيص : ❖❖

اذا ورد عام ـ يدل على العموم بـالاداة ـ وخاص ، جـرت نفس الاقسام السـابقة للمقيـد هنا ايضـاً ، لان هذا الخـاص تارة يكـون نـاظـراً الى العـام ، واخـرى يكون متكفـلاً لاثبات سنـخ حكم العام ولكن في دائـرة أخص كـما اذا قيـل (اكرم كـل فقير) وقيـل (اكرم الفقـير العـادل)، وثـالثـة يكـون الخـاص متكفـلاً لاثبات نقيض حكم العـام او ضده لبعض حصص العـام كـما اذا قيـل (اكرما كل عالم) وقيل (لا يجب اكرام النحوي) او (لا تكرم النحوي) .

ولا شـك في ان الخاص من القسم الاول يعتبـر حاكـماً ويقدم بـالحكومـة

على عموم العام .

واما الخاص من القسم الثاني فمع عدم احراز وحدة الحكم لا تعارض ومع احرازها يكون الخاص معارضاً للعموم هنا كما كان المقيد في نظير ذلك معارضاً للاطلاق فيما تقدم .

واما الخاص من القسم الثالث فلا شك في انه معارض للعموم .

وعلى اي حال فلا خلاف في تقدم الخاص على العام عند وقوع المعارضة بينهما فان كان الخاص متصلاً لم يسمح بانعقاد ظهور تصديقي للعام في العموم وان كان منفصلاً اعتبر قرينة على تخصيصه فيخرج ظهور العام عن موضوع دليل الحجية لوجود قرينة على خلافه ، وهذا على العموم مما لا خلاف فيه وانما الخلاف في نقطة وهي ان قرينية الخاص على التخصيص هل هي بملاك الاخصية مباشرة او بملاك انه اقوى الدليلين ظهوراً فان ظهور الخاص في الشمول لمورده اقوى دائماً من ظهور العام في الشمول له ، وتظهر الثمرة فيما اذا كان استخراج الحكم من الدليل الخاص موقوفاً على ملاحظة ظهور آخر غير ظهوره في الشمول المذكور إذ قد لا يكون ذلك الظهور الآخر اقوى ، ومثاله ان يرد لا يجب اكرام الفقراء ويرد اكرم الفقير القانع فان تخصيص العام يتوقف على مجموع ظهورين في الخاص احدهما الشمول لمورده والآخر كون صيغة الامر فيه بمعنى الوجوب ، والاول وان كان اقوى من ظهور العام في العموم ولكن قد لا يكون الثاني كذلك .

والصحيح ان الاخصية بنفسها ملاك للقرينية عرفاً بدليل ان اي خاص نفترضه لو تصورناه متصلاً بالعام لهدم ظهوره التصديقي من الاساس وهذا كاشف عن القرينية كما تقدم .

وهذا لا ينافي التسليم ايضاً بان الاظهر إذا كانت اظهريته واضحة عرفاً يعتبر قرينة ايضاً وفي حالة تعارضه مع الظاهر يجمع بينهما عرفاً بتحكيم الاظهر على الظاهر وفقاً لنظرية الجمع العرفي العامة .

ثم ان المراد بالاخصية التي هي ملاك القرينية الاخصية عند المقارنة بين مفادي الدليلين في مرحلة الدلالة والافادة لا الاخصية عند المقارنة بين مفاديهما في مرحلة الحجية وتوضيح ذلك انه اذا ورد عامان متعارضان من قبيل يجب اكرام الفقراءولا يجب اكرام الفقراء وورد مخصص على العام الاول يقول لا يجب اكرام الفقير الفاسق فهذا المخصص تارة نفرضه متصلاً بالعام واخرى نفرض انفصاله .

ففي الحالة الاولى : يصبح سبباً في هدم ظهور العام في العموم وحصر ظهوره التصديقي في غير الفساق وبهذا يصبح اخص مطلقاً من العام الثاني وفي مثل ذلك لا شك في التخصيص به .

واما في الحالة الثانية : فظهور العام الاول في العموم منعقد ولكن الخاص قرينة موجبة لسقوطه من الحجية بقدر ما يقتضيه وحينئذ فان نظرنا الى هذا العام والعام الآخر المعارض له من زاوية المدلولين اللفظيين لهما في مرحلة الدلالة فهما متساويان ليس احدهما اخص من الآخر ، وان نظرنا الى العامين من زاوية مدلوليهما في مرحلة الحجية وجدنا ان العام الاول اخص من العام الثاني لانه بما هو حجة لم يعد يشمل كل اقسام الفقراء فبينما كان مساوياً للعام الآخر انقلب الى الاخصية .

وقد ذهب المحقق النائيني الى الاخذ بالنظرة الثانية وسمى ذلك بانقلاب النسبة ، بينما اخذ صاحب الكفاية بالنظرة الاولى . واستدل الاول على انقلاب النسبة بانا حينما نعارض العام الثاني بالعام الاول يجب ان ندخل في المعارضة غير ما فرغنا عن سقوط حجيته من دلالة ذلك العام لان ما سقطت حجيته لا معنى لان يكون معارضاً . ونلاحظ على هذا الاستدلال ان المعارضة وان كانت من شأن الدلالة التي لم تسقط بعد عن الحجية ولكن هذا أمر وتحديد ملاك القرينية امر آخر لان القرينية تمثل بناءً عرفياً على تقديم الاخص وليس من الضروري ان يراد بالاخص هنا الاخص من الدائرتين الداخلتين في مجال المعارضة بل بالامكان ان يراد الاخص مدلولاً في نفسه منهما فالدليل

الاخص مدلولاً في نفسه تكون اخصيته سبباً في تقديم المقدار الداخل منه في المعارضة على معارضه بل هذا هو المطابق للمرتكزات العرفية لان النكتة في جعل الاخصية قرينة هي ما تسببه الاخصية عادة من قوة الدلالة ومن الواضح ان قوة الدلالة انما تحصل من الاخصية مدلولاً واما مجرد سقوط حجية العام الاول في بعض مدلوله فلا يجعل دلالته في وضوح شمولها للبعض الآخر على حدّ خاص يرد فيه مباشرة فالصحيح ما ذهب اليه صاحب الكفاية .

٣ ـ احكام عامة للجمع العرفي

للجمع العرفي باقسامه احكام عامة نذكر فيما يلي جملة منها :

١ ـ لا بد لكي يعقل الجمع العرفي ان يكون الدليلان المتعارضان [٨٤] لفظيين او ما بحكمهما وصادرين من متكلم واحد او جهة واحدة وذلك لأن ملاك الجمع العرفي كما تقدم هو اعداد احد الدليلين لتفسير الاخر اعداداً شخصياً او نوعياً وهذا انما يصح في الكلام وعلى ان يكون المصدر واحداً ليفسر بعض كلامه بالبعض الاخر .

٢ ـ وايضاً انما يصح الجمع العرفي إذا لم يوجد علم اجمالي بعدم صدور احد الكلامين من الشارع إذ في هذه الحالة يكون التعارض في الحقيقة بين السندين لا بين الدلالتين والجمع العرفي علاج للتعارض بين الدلالتين لا بين السندين .

٣ ـ ولا يخلو الكلامان اللذان يراد تطبيق الجمع العرفي عليهما من احدى اربع حالات :

الاولى : ان يكون صدور كل منهما قطعياً وفي مثل ذلك لا يترقب سريان التعارض الا الى دليل حجية الظهور والمفروض انه لا يشمل ذا القرينة مع وجود القرينة وبذلك يتم الجمع العرفي .

الثانية : ـ ان يكـون صدور كـل منهـما غـير قـطعي وانمـا يثبت بـالتعبـد وبـدليـل حجيـة السنـد مثـلاً كـما في اخبـار الآحـاد وفي مثـل ذلـك لا يسـري التعارض ايضاً لا الى دليل حجية الـظهور ولا الى دليـل حجية السنـد اما الاول فلما تقدم واما الثاني فلأن مفـاد دليل التعبـد بالسنـد الاخذ بـالمفاد العـرفي الذي تعينه قواعـد المحاورة العـرفية لكـل من المنقولين فـاذا انحلَّ المـوقف على مستـوى دليـل حجية الـظهور وعـدل مفاد ذي القـرينة عـلى نحـو اصبـح المفـاد العـرفي النهـائي للدليلين منسجماً ، لم يعـد مانـع من شمول دليـل التعبد بـالسنـد لكـل منهما استطراقاً الى ثبوت المدلول النهائي لهما .

الثالثة : ـ ان يكـون صدور القـرينة قـطعياً وصـدور ذي القرينـة مرهـون بدليل التعبد بالسند والامر فيه يتضح مما تقدم في الحـالة السـابقة فـانه لا مـانع من شمول دليل التعبد بالسند لذي القرينة استـطراقاً الى اثبـات مدلـوله المعـدل حسب قواعد المحاورة العرفية والجمع العرفي .

الرابعة : ـ ان يكون صدور القرينة مرهوناً بدليل التعبد بـالسند وصـدور ذي القرينة قطعياً وفي هذه الحالة قد يقال بـان ظهـور ذي القرينـة باعتبـاره امارة لا يعارض ظهور القرينة بالذات ليقال بتقدم ظهور القرينة عليه بـالجمع العـرفي بل هو يعارض المجموع المركب من امرين همـا ظهور القـرينة وسنـدها إذ يكفي في بقاء ظهور ذي القـرينة ان يكـون احد هـذين الامرين خـاطئاً وعليـه فما هـو المبـرر لتقديم القـرينة الـظنيـة السنـد في هـذه الحـالـة ومجـرد ان احـد الامـرين المـذكورين لـه حق التقـديم وهـو ظهـور القـرينـة ، لا يستـوجب حق التقـديم لمجمـوع الامرين وان شئت قلت ان شمـول دليل حجيـة الظهـور لذي القـرينة وان كان لا يعارض شموله لـظهور القـرينة ولكنـه يعارض شمـول دليل التعبـد بالسند لسند القرينـة ومن هنا استشكل في تخصيص العام الكتـابي بخبر الـواحد ويقال في الجواب على ذلك ان دليـل حجية الـظهور قـد اخذ في مـوضوعـه عدم صدور القرينة على الخلاف ودليل التعبد بسند القرينة يثبت صـدور القرينـة على الخلاف فهو حـاكم على دليـل حجية الـظهور لانـه يثبت تعبداً انتفـاء موضـوعه

فيقدم عليه بالحكومة . نعم هناك ملاك آخر للاستشكال في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد وهو إمكان دعوى القصور في دليل التعبد بالسند للشمول لخبر مخالف للعام القطعي الكتابي لان ادلة حجية خبر الواحد مقيدة بان لا يكون الخبر مخالفاً للكتاب وسيأتي الكلام عن ذلك ان شاء الله تعالى .

ـــــ ٤ ـ نتائج الجمع العرفي بالنسبة الى الدليل المغلوب ـــــ

لا شك في ان كل ما يحرز شمول القرينة له من الافراد التي كانت داخلة في نطاق ذي القرينة لا بد من تحكيم ظهور القرينة فيها وطرح الدلالة الاولية لذي القرينة بشأنها تطبيقاً لنظرية الجمع العرفي كما ان ما يحرز عدم شمول القرينة له من تلك الافراد يبقى في نطاق ذي القرينة ويطبق عليه مفاده واما ما يشك في شمول القرينة له من الافراد فهو على اقسام :

القسم الاول : ـ ان يكون الشك في الشمول ناشئاً من شبهة مصداقية للعنوان المأخوذ في دليل القرينة يشك بموجبها في ان هذا الفرد هل هو مصداق لذلك العنوان او لا كما إذا ورد « اكرم كل فقير » وورد « لا تكرم فساق الفقراء » وشك في فسق زيد للجهل بحاله فيشك حينئذ في شمول المخصص له فما هو الموقف تجاه ذلك ؟

وتوجد اجابتان على هذا السؤال :

الاولى : ـ ان هذا الفرد يعلم بانه مصداق للعام للقطع بفقره فدلالة العام على وجوب اكرامه محرزة ودلالة المخصص على خلاف ذلك غير محرزة لعدم العلم بانطباق عنوان المخصص عليه وكلما احرزنا دلالة معتبرة في نفسها ولم نحرز دلالة على خلافها وجب الاخذ بها وهذا هو معنى التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

والاجابة الثانية : ـ ترفض التمسك بالعام لاننا بالعام ان اردنا ان نثبت وجوب اكرام زيد على تقدير عدم فسقه فهذا واضح وصحيح ولكن لا يثبت الوجوب فعلا للشك في التقدير المذكور وان اردنا ان نثبت وجوب اكرامه حتى لو كان فاسقاً فهذا ما نحرز وجود دلالة اقوى على خلافه وهي دلالة القرينة وان اردنا ان نثبت الوجوب الفعلي للاكرام لاجل تحقق كل ما له دخل في الوجوب بما في ذلك عدم الفسق فهذا متعذر لان الدليل مفاده الجعل لا فعلية المجعول وهذا هو الصحيح .

القسم الثاني : ـ ان يكون الشك في الشمول ناشئاً من شبهة مفهومية في العنوان المأخوذ في دليل القرينة كما إذا تردد عنوان الفاسق مفهوماً في المثال السابق بين مطلق المذنب ومرتكب الكبيرة خاصة فيشك حينئذ في شمول دليل القرينة لمرتكب الصغيرة وفي مثل ذلك يصح التمسك بالعام لاثبات وجوب اكرام مرتكب الصغيرة لان دلالة العام على حكمه معلومة ووجود دلالة في المخصص على خلاف ذلك غير محرز . فان قيل ألا يأتي هنا نفس ما ذكر في الاجابة الثانية في القسم الاول لإبطال التمسك بالعام . كان الجواب ان ذلك لا يأتي ويتضح ذلك بعد بيان مقدمة وهي ان المخصص القائل لا تكرم فساق الفقراء يكشف عن دخالة قيد في موضوع وجوب الاكرام زائد على الفقر غير ان هذا القيد ليس هو ان لا يسمى الفقير فاسقاً فان التسمية بما هي ليس لها أثر اثباتاً ونفياً ، ولهذا لوتغيرت اللغة ودلالاتها لما تغيرت الاحكام بل القيد هو ان لا تتواجد فيه الصفة الواقعية للفاسق سواء سميناه فاسقاً او لا وتلك الصفة الواقعية مرددة بحسب الفرض بين ارتكاب الذنب او ارتكاب الكبائر خاصة وحيث ان ارتكاب الكبائر هو المتيقن فنحن نقطع بان عدم ارتكابها قيد دخيل في موضوع الحكم بالوجوب واما عدم ارتكاب الصغيرة فنشك في كونه قيداً فيه وهكذا نعرف ان هناك ثلاثة عناوين : احدها نقطع بعدم كونه قيداً في الوجوب وهو عدم التسمية باسم الفاسق . والآخر نقطع بكونه قيداً فيه وهو عدم ارتكاب الكبيرة . والثالث نشك في قيديته وهو عدم ارتكاب الصغيرة .

إذا اتضحت هـذه المقدمـة فنقول ان العـام في نفسه يثبت وجـوب اكـرام الفقـير بدون دخـالـة اي قيـد غـير ان المخصص حجـة لاثبـات القيـديـة لعـدم ارتكـاب الكبيرة فيعـود حكم العـام بعـد تحكيم القـرينـة وجـوبـاً مقيـداً بعـدم ارتكـاب الكبيـرة ولا مـوجب لتقيـده بعـدم التسميـة بـاسم الفـاسق او بعـدم ارتكاب الصغيرة امـا الاول فللقطع بعـدم قيديتـه ، واما الثـاني فلعدم احـراز دلالة المخصص على ذلك وعليه فيثبت بـالعام بعـد التخصيص وجوب الاكـرام لكل فقير منـوطـاً بعدم ارتكاب الكبيرة وهذا الـوجوب المنـوط نثبته في مـرتكب الصغيـرة بلا محـذور اصلا ويسمى ذلـك بالتمسـك بالعـام في الشبهة المفهـومية للمخصص .

٥ ـ تطبيقات للجمع العرفي

هنـاك حالات ادعي فيهـا تطبيق نـظرية الجمـع العـرفي ووقـع البحث في صحة ذلك وعدمه نذكر فيما يلي جملة منها :

١ ـ إذا وردت جملتان شرطيتان لكل منهـما شرط خـاص ولهما جـزاء واحد من قبيل إذا خفي الاذان فقصر واذا خفيت الجـدران فقصر وقـع التعارض بـين منطوق كل منهما ومفهوم الاخرى وهنا قد يقال بـان منطوق كـل منهما يقـدم على مفهوم الاخرى وينتـج ان للتقصير علتـين مستقلتين امـا لان دلالة المنـطوق دائماً اظهر من دلالة المفهوم واما بدعوى ان المنـطوق في المقام اخص فيقـدم تخصيصاً لان المفهـوم في كل جملة يـدل على انتفـاء الجزاء بـانتفـاء شـرطهـا وهـذا مـطلق لحـالتي وجود شـرط الجملة الاخرى وعـدم وجوده والمنـطوق في الجملة الاخـرى يدل على ثبوت الجزاء في حالة وجود شرطها فيكون مخصصاً .

ونلاحظ على ذلك منع الاظهرية ومنع الأخصية :

امـا الأول : ـ فلأن الـدلالة عـلى المفهوم مـردُّها إلى دلالـة المنـطوق عـلى الخصوصية التي تستتبع الانتفاء عند الانتفاء فالتعارض دائماً بين منطوقين .

واما الثاني : ـ فلاننا لا بد ان نلتزم اما بافتراض الشرطين علتين مستقلتين للجزاء وهذا يعني تقييد المفهوم واما بافتراض ان مجموع الشرطين علة واحدة مستقلة وهذا يعني الحفاظ على اطلاق المفهوم وتقييد المنطوق في كل من الشرطيتين بانضمام شرط الاخرى الى شرطها فالتعارض إذن بين اطلاق المنطوق واطلاق المفهوم والنسبة بينهما العموم من وجه فالصحيح انهما يتعارضان ويتساقطان ولا جمع عرفي .

٢ ـ إذا وردت جملتان شرطيتان متحدتان جزاء ومختلفتان شرطا وثبت بالدليل ان كلاً من الشرطين علة تامة ووجد الشرطان معاً فهل يتعدد الحكم أولا ؟ وعلى تقدير التعدد فهل يتطلب كل منهما امتثالا خاصاً به أو لا ؟ ومثاله إذا افطرت فاعتق وإذا ظاهرت فاعتق والمشهور ان مقتضى ظهور الشرطية في علية الشرط للجزاء ان يكون لكل شرط حكم مسبب عنه فهناك إذن وجوبان للعتق وهذا ما يسمى باصالة عدم التداخل في الاسباب بمعنى ان كل سبب يبقى سبباً تاماً ولا يندمج السببان ويصيران سبباً واحداً وحيث ان كل واحد من هذين الوجوبين يمثل بعثاً وتحريكاً مغايراً للآخر فلا بد من انبعاثين وتحركين وهذا ما يسمى باصالة عدم التداخل في المسببات بمعنى ان الوجوبين المسببين لا يكتفي بامتثال واحد لهما ، فان قيل ان هذين الوجوبين ان كان متعلقهما واحداً وهو طبيعي العتق في المثال لزم امكان الاكتفاء بعتق واحد وان كان متعلق كل منهما حصة من العتق غير الحصة الاخرى لزم تقييد اطلاق مادة الامر في اعتق وهو خلاف الظاهر .

كان الجواب : ـ احد وجهين :

الاول : ـ ان يؤخذ بالتقدير الاول بناء على امكان اجتماع بعثين على عنوان كلي واحد ويقال ان تعدد البعث والتحريك بنفسه يقتضي تعدد الانبعاث والحركة وان كان العنوان الذي انصبَّ عليه البعثان واحداً .

الثاني : ـ ان يؤخذ بالتقدير الثاني ـ بناء على عدم امكان اجتماع بعثين على عنوان واحد ـ ويلتزم بتقييد اطلاق المادة والقرينة على التقييد نفس ظهور

الجملتين في تعدد الوجوب مع عدم امكان اجتماعهما على عنوان واحد بحسب الفرض وهذا نحو من الجمع العرفي .

٣ ـ إذا تعارض دليل الزامي ودليل ترخيصي بالعموم من وجه قدم الدليل الالزامي ، وقد يقرب ذلك بان الدليل الترخيصي ليس مفاده عرفاً الا ان العنوان المأخوذ فيه لا يقتضي الالزام فإذا فرض عنوان آخر اعم منه من وجه دل الدليل الالزامي على اقتضائه للالزام ، اخذ به لعدم التعارض بين الدليلين وهذا في الحقيقة ليس من الجمع العرفي لان الجمع العرفي يفترض وجود التعارض بين الدليلين قبل التعديل والبيان المذكور يوضح عدم التعارض رأساً .

٤ ـ اذا تعارض اطلاق شمولي وآخر بدلي بالعموم من وجه فان كان احد الدليلين دالا على الاطلاق بالوضع والاداة ، والاخر بقرينة الحكمة قدم ما كان بالوضع سواء اتصل بالاطلاق الآخر او انفصل عنه اما في حالة الاتصال فلأنه بيان للقيد فلا يسمح لقرينة الحكمة بالجريان وتكوين الاطلاق ، واما في حالة الأنفصال فللاظهرية والقرينية وإذا كان كلاهما بالوضع او بقرينة الحكمة فهناك قولان ، احدهما انهما متكافئان فيتساقطان معاً ، والآخر تقديم الشمولي على البدلي ، ويمكن ان يفسر ذلك بعدة أوجه :

الاول : ـ[٨٥] ان يقال باقوائية الظهور الشمولي من الظهور البدلي في اطلاقين متماثلين من حيث كونهما وضعيين او حكميين وذلك لان الشمولي يتكفل احكاماً عديدة بنحو الانحلال بخلاف المطلق البدلي الذي لا يتكفل الا حكماً واحداً وسيع الدائرة والاهتمام النوعي ببيان اصل حكم برأسه اشد من الاهتمام ببيان حدوده ودائرته سعة وضيقاً فيكون التعهد العرفي بعدم تخلف بيان اصل حكم عن ارادته اقوى من التعهد العرفي بعدم تخلف بيان سعة حكم عن ازادتها ولما كان تقديم البدلي يستدعي التخلف الاول وتقديم الشمولي يستدعي التخلف الثاني الاخف محذوراً تعين ذلك .

الثاني : ـ ان الامر في اكرم فقيراً يختص بالحصة المقدورة عقلا وشرعاً

بناء على ان التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور ليس معقولا وشمول لا تكرم الفاسق للفقير الفاسق يجعل اكرامه غير مقدور شرعاً فيرتفع بذلك موضوع الاطلاق البدلي ويكون الشمولي وارداً عليه . ولكن تقدم في محله ان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره معقول.[٨٦]

الثالث : ـ ان خطاب لا تكرم الفاسق لا يعارض في الحقيقة وجوب اكرام فقير مّا الذي هو مدلول خطاب اكرم فقيراً بل يعارض الترخيص في تطبيق الاكرام الواجب على اكرام الفقير الفاسق وهذا يعني ان التعارض يقوم في الواقع بين دليل الالزام في الخطاب الشمولي ودليل الترخيص في الخطاب البدلي وقد تقدم انه متى تعارض دليل الترخيص مع دليل الالزام قدم الثاني على الاول .[٨٧]

ونلاحظ على ذلك ان حرمة اكرام الفقير الفاسق تنافي الوجوب بنفسه مع فرض تعلقه بصرف وجود الفقير بلا قيد العدالة بقطع النظر عما يترتب على ذلك من ترخيصات في التطبيق فالتنافي إذن بين اطلاقي حكمين الزاميين اللهم الا ان يقال ان الاطلاق البدلي للامر بالاكرام حاله عرفاً كحال اطلاق ادلة الترخيص في انه لا يفهم منه اكثر من عدم وجود مقتض من ناحية الامر للتقيد بحصة دون حصة فلا يكون منافياً لوجود مقتض لذلك من ناحية التحريم المجعول في الدليل الآخر .

٥ ـ إذا تعارض اصل مع امارة كالرواية الصادرة من ثقة فالتعارض كما اشرنا سابقاً انما هو بين دليل حجية الاصل ودليل حجية تلك الرواية وفي مثل ذلك قد يقال بالورود بتقريب ان موضوع دليل الاصل هو عدم العلم بما هو دليل ودليل حجية الخبر يجعل الخبر دليلا فيرفع موضوع دليل الاصل حقيقة وهو معنى الورود . ولكن اخذ العلم في دليل الاصل بما هو دليل لا بما هو كاشف تام يحتاج الى قرينة لان ظاهر الدليل في نفسه اخذ العلم فيه بوصفه الخاص .

وقد يقال بالحكومة ـ بعد الاعتراف بان ظاهر دليل الاصل اخذ عدم

العلم في موضوعه بما هو كاشف تام ـ وذلك لان دليل حجية الامارة مفاده التعبد بكونها علماً وكاشفًا تاماً وبذلك يوجب قيامها مقام القطع الموضوعي المأخوذ ـ اثباتاً او نفياً ـ موضوعاً لحكم من الاحكام . ومن امثلة ذلك قيامها مقام القطع المأخوذ عدمه في موضوع دليل الاصل وبهذا يكون دليل الحجية رافعاً لموضوع دليل الاصل تعبداً وهو معنى الحكومة .

فان قيل هذا لا ينطبق على حالة التعارض بين الامارة والاستصحاب لان دليل الاستصحاب مفاده التعبد ببقاء اليقين ايضاً فيكون بدوره رافعاً لموضوع دليل حجية الامارة وهو الشك وعدم العلم .

كان الجواب ان الشك لم يؤخذ في موضوع دليل حجية الامارة لساناً بل اطلاق الدليل يشمل حتى حالة العلم الوجداني بالخلاف غير ان العقل يحكم باستحالة جعل الحجية للامارة مع العلم بخلافها وجداناً وهذا الحكم العقلي انما يخرج عن اطلاق الدليل حالة العلم الوجداني خاصة فلا يكون الاستصحاب رافعاً لموضوع دليل حجية الامارة خلافاً للعكس فان الشك وعدم العلم مأخوذ في دليل الاستصحاب لساناً فيجعل الامارة علماً يرتفع موضوعه بالحكومة .

ونلاحظ على ذلك كله ان الدليل الحاكم لا تتم حكومته الا بالنظر الى مفاد الدليل المحكوم كما تقدم ودليل حجية الخبر في المقام وكذلك الظهور هو السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة . اما السيرة العقلائية فلم يثبت انعقادها على تنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي لعدم انتشار حالات القطع الموضوعي في الحياة العقلائية على نحو يساعد على انتزاع السيرة المذكورة وامضاء السيرة العقلائية شرعاً لا دليل على نظره الى اكثر مما تنظر السيرة اليه من آثار ، واما سيرة المتشرعة فالمتيقن منها العمل بالخبر والظهور في موارد القطع الطريقي ولا جزم بانعقادها على العمل بهما في موارد القطع الموضوعي .

والاصح ان نلتزم باخصية دليل حجية الخبر والظهور[88] بل كونه نصاً في مورد تواجد الاصول على الخلاف للجزم بانعقاد السيرة على تنجيز الواقع

بالرواية والظهور ، وعدم الرجوع الى البراءة ونحوها من الاصول العملية .

فالامارة بحكم هذه الاخصية والنصية في دليل حجيتها مقدمة على الاصل المخالف لها ، وان لم يثبت بدليل الحجية قيامها مقام القطع الموضوعي عموماً .

٦ ـ إذا تعارض اصل سببي واصل مسببي كان الاصل السببي مقدماً ولهذا يجري استصحاب طهارة الماء الذي يغسل به الثوب المتنجس ولا يعارض باستصحاب نجاسة الثوب المغسول وقد فسر ذلك على اساس الحكومة لان استصحاب نجاسة الثوب في المثال موضوعه الشك في نجاسة الثوب بقاءً واستصحاب طهارة الماء يلغى تعبداً الشك في تمام آثار طهارة الماء بما فيها تطهيره للثوب فيرتفع بالتعبد موضوع استصحاب النجاسة كما تقدم في الحلقة السابقة .

ولكن يلاحظ من ناحية ان هذا البيان يتوقف على افتراض قيام الاحراز التعبدي بالاصل السببي مقام القطع الموضوعي وقد مرت المناقشة في ذلك ومن ناحية اخرى ان التفسير المذكور غير مطرد في سائر موارد تقديم الاصل السببي على المسببي لانه يختص بما إذا كان مفاد الاصل السببي الغاء الشك وجعل الطريقية كما يدعى في الاستصحاب مع ان الاصل السببي قد لا يكون مفاده كذلك ومع هذا يقدم على الاصل المسببي حتى ولو كان مفاده جعل الطريقية فالماء المغسول به الثوب في المثال المذكور لو كان مورداً لأصالة الطهارة لا لاستصحابها لبني على تقدمها بلا اشكال على استصحاب نجاسة الثوب المغسول مع ان دليل اصالة الطهارة ليس مفاده الغاء الشك لتجري الحكومة بالبيان المذكور وهذا يكشف عن ان نكتة تقدم الاصل السببي على المسببي لا تكمن في الغاء الشك بل في كونه يعالج موضوع الحكم فكأنّه يحل المشكلة في مرتبة اسبق على نحو لا يبقى مجال للحل في مرتبة متأخرة عرفاً وهذا يعني ان السببية باللحاظ المذكور نكتة عرفية تقتضي بنفسها التقديم في مقام الجمع بين دليلي الاصلين السببي والمسببي .

٧ ـ إذا تعارض الاستصحاب مع اصل آخر كالبراءة واصالة الطهارة تقدم الاستصحاب بالجمع العرفي والمشهور في تفسير هذا التقديم وتبرير الجمع العرفي ان دليل الاستصحاب حاكم على أدلة تلك الاصول لان مفاده التعبد ببقاء اليقين والغاء الشك وتلك الادلة اخذ في موضوعها الشك فيكون رافعاً لموضوعها بالتعبد .

فان قيل كما ان الشك مأخوذ في موضوع ادلة البراءة واصالة الطهارة كذلك هو مأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب .

كان الجواب ان الشك وان كان مأخوذاً في موضوع ادلتها جميعاً ولكن دليل الاستصحاب هو الحاكم لان مفاده التعبد باليقين والغاء الشك بخلاف ادلة الاصول الاخرى .

وهذا البيان يواجه نفس الملاحظة التي علقناها على دعوى حكومة دليل حجية الامارة على ادلة الاصول فلاحظ .

والاحسن تخريج ذلك على اساس آخر من قبيل ان العموم في دليل الاستصحاب عموم بالاداة لاشتماله على كلمة (ابداً) فيكون اقوى وأظهر في الشمول لمادة الاجتماع .





- ٢ -
التعارض المستقر على ضوء دليل الحجة

نتناول الآن التعارض المستقر الذي تقدم ان التنافي فيه بعد استقرار التعارض يسري الى دليل الحجية إذ يكون من الممتنع شمول دليل الحجية لهما معاً وسنبحث هنا حكم هذا التعارض في ضوء دليل الحجية وبقطع النظر عن الروايات الخاصة التي عولج فيها حكم التعارض وهذا معنى البحث عما تقتضيه القاعدة في المقام .

والمعروف ان القاعدة تقتضي التساقط لان شمول دليل الحجية للدليلين المتعارضين غير معقول وشموله لاحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح وشموله لهما على وجه التخيير لا ينطبق على مفاده العرفي وهو الحجية التعينية فيتعين التساقط .

ونلاحظ من خلال هذا البيان ان الانتهاء الى التساقط يتوقف على ابطال الشقوق الثلاثة الاولى فلنتكلم عن ذلك :

اما **الشق الاول** : ـ وهو شمول دليل الحجية لهما معاً فقد يقال ان الدليلين المتعارضين تارة يكون مفاد احدهما اثبات حكم الزامي ومفاد الآخر

نفيه ، واخرى يكون مفاد كل منها حكماً ترخيصياً ، وثالثة مفاد كل منهما حكماً الزامياً ، ففي الحالة الاولى يستحيل شمول دليل الحجية لهما لانه يؤدي الى تنجيز حكم الزامي والتعذير عنه في وقت واحد ، وفي الحالة الثانية يستحيل الشمول لادائه مع العلم بمخالفة احد الترخيصين للواقع الى الترخيص في المخالفة القطعية لذلك الواقع المعلوم اجمالاً ، واما في الحالة الثالثة فان كان الحكمان الالزاميان متضادين ذاتاً كما اذا دل دليل على وجوب الجمعة ودل آخر على حرمتها فالشمول محال ايضاً لادائه الى تنجيز حكمين الزاميين في موضوع واحد وان كانا متضادين بالعرض للعلم الاجمالي من الخارج بعدم ثبوت احدهما كما إذا دل دليل على وجوب الجمعة وآخر على وجوب الظهر فلا استحالة في شمول دليل الحجية لهما معاً لانه انما يؤدي الى تنجيز كلا الحكمين الالزاميين مع العلم بعدم ثبوت احدهما ولا محذور في ذلك . ولكن الصحيح ان هذا التوهم يقوم على اساس ملاحظة المدلول المطابقي في قمام التعارض فقط وهو خطأ فان كلاً من الدليلين المفروضين يدل بالالتزام على نفي الوجوب المفاد بالآخر فيقع التعارض بين الدلالة المطابقية لاحدهما والدلالة الالتزامية للآخر وحجيتهما معاً تؤدي الى تنجيز حكم والتعذير عنه في وقت واحد .

فان قيل هذا يعني ان المحذور نشأ من ضم الدلالتين الالتزاميتين في الحجية الى المطابقيتين فيتعين سقوطهما عن الحجية لانهما المنشأ للتعارض وتظل حجية الدلالة المطابقية في كل من الدليلين ثابتة .

كان الجواب اننا نواجه في الحقيقة معارضتين ثنائيتين والدلالة الالتزامية تشكل احد الطرفين في كل منهما فلا مبرر لطرح الدلالة الالتزامية الا التعارض وهو ذو نسبة واحدة الى كلا طرفي المعارضة فلا بد من سقوط الطرفين معاً .

فان قيل المبرر لطرح الدلالة الالتزامية خاصة دون المطابقية انها ساقطة عن الحجية على اي حال سواء رفعنا اليد عنها ابتداء او رفعنا اليد عن

الدلالتين المطابقتين لان سقوط المطابقية عن الحجية يستتبع سقوط الالتزامية فالدلالة الالتزامية إذن ساقطة عن الحجية على اي حال اما سقوطاً مستقلا او يتبع سقوط الدلالة المطابقية ومع هذا فلا موجب للالتزام بسقوط الدلالة المطابقية .

كان الجواب ان الدلالة الالتزامية في كل معارضة ثنائية تعارض الدلالة المطابقية للدليل الآخر وهي غير تابعة لها في الحجية ليدور امرها بين السقوط الابتدائي والسقوط التبعي فلا معين لحل المعارضة باسقاط الدلالتين الالتزاميتين خاصة .

واما الشق الثاني : ـ وهو شمول دليل الحجية لاحدهما المعين فقد برهن على استحالته بانه ترجيح بلا مرجح الا ان هذا البرهان لا يطرد في الحالات التالية :

الحالة الاولى : ـ ان نعلم بان ملاك الحجية والطريقية غير ثابت في كل من الدليلين في حالة التعارض وفي هذه الحالة لا شك في سقوطهما معاً بلا حاجة الى برهان لان المفروض عدم الملاك لحجيتهما .

الحالة الثانية : ـ ان نعلم ـ بقطع النظر عن دليل الحجية ـ بوجود ملاكها في كل منهما وبانَّ الملاك في احدهما المعين اقوى منه في الآخر ، ولا شك هنا في شمول دليل الحجية لذلك المعين ولا يكون ترجيحاً بلا مرجح للعلم بعدم شموله للآخر وكذلك الامر إذا احتملنا اقوائية الملاك الطريقي في ذلك المعين ولم نحتمل الاقوائية في الآخر فإن هذا يعني ان اطلاق دليل الحجية للآخر معلوم السقوط لانه إما مغلوب او مساو ملاكاً لمعارضه واما اطلاق دليل الحجية لمحتمل الاقوائية فهو غير معلوم السقوط فنأخذ به .

الحالة الثالثة : ـ ان لا يكون الملاك محرزاً بقطع النظر عن دليل الحجية لا نفياً ولا اثباتاً وانما الطريق الى احرازه نفس دليل الحجية ونفترض اننا نعلم بان الملاك لو كان ثابتاً في المتعارضين فهو في احدهما المعين اقوى وهذا يعني

العلم بسقوط اطلاق دليل الحجية للآخر لانه اما لا ملاك فيه واما فيه ملاك مغلوب واما اطلاق دليل الحجية للمعين فلا علم بسقوطه فيؤخذ به ، ومثل ذلك ما إذا كان احدهما المعين محتمل الاقوائية على تقدير ثبوته دون الآخر . ومن امثلة ذلك ان يكون احد الراويين اوثق وأفقه من الراوي الآخر فان نكتة الطريقية التي هي ملاك الحجية لا يحتمل كونها موجودة في غير الاوثق والافقه خاصة .

وهكذا يتضح ان ابطال الشمول لاحدهما المعين ببرهان استحالة الترجيح بلا مرجح انما يتجه في مثل ما إذا كان كل من الدليلين مورداً لاحتمال وجود الملاك الاقوى فيه .

واما الشق الثالث : وهو اثبات الحجية التخييرية فقد أبطل بان مفاد الدليل هو كون الفرد مركزاً للحجية لا الجامع ويلاحظ ان الحجية التخييرية لا ينحصر امرها بحجية الجامع ليقال بان ذلك خلاف مفاد الدليل بل يمكن تصويرها بحجيتين مشروطتين بان يلتزم بحجية كل من الدليلين لكن لا مطلقاً بل شريطة ان لا يكون الاخر صادقاً فمركز كل من الحجيتين الفرد لا الجامع ولكن نرفع اليد عن اطلاق الحجية لاجل التعارض ولا تنافي بين حجيتين مشروطتين من هذا القبيل ولا محذور في ثبوتهما إذا لم يكن كذب كل من الدليلين مستلزماً لصدق الآخر ، والا رجعنا الى اناطة حجية كل منهما بصدق نفسه وهو غير معقول .

فان قيل ما دمنا لا نعلم الكاذب من الصادق فلا نستطيع ان نميز ان اي الحجيتين المشروطتين تحقق شرطها لنعمل على اساسها فاي فائدة في جعلهما ؟

كان الجواب ان الفائدة نفي احتمال ثالث لاننا نعلم بان احد الدليلين كاذب وهذا يعني العلم بان احدى الحجيتين المشروطتين فعلية وهذا يكفي لنفي الاحتمال الثالث .

وعلى ضوء ما تقدم يتضح :

اولاً : ـ ان دليل الحجية يقتضي الشمول لاحدهما المعين إذا كان ملاك الحجية على تقدير ثبوته اقوى فيه او محتمل الاقوائية دون احتمال مماثل في الأخر .

ثانياً : ـ انه في غير ذلك لا يشمل كلاً من المتعارضين شمولاً منجزاً .

ثالثاً : ـ انه مع ذلك يشمل كلًّا منهما شمولاً مشروطاً بكذب الآخر لاجل نفي الثالث وذلك فيما اذا لم يكن كذب احدهما مساوقاً لصدق الآخر .

هذه هي النظرية العامة للتعارض المستقر على مقتضى القاعدة .

تنبيهات النظرية العامة للتعارض المستقر : ❖

ومن اجل تكميل الصورة عن النظرية العامة للتعارض المستقر يجب ان نشير الى عدة امور :

الاول : ـ ان دليل الحجية الذي يعالج حكم التعارض المستقر على ضوئه تارة يكون دليلاً واحداً واخرى يكون دليلين ، وتوضيح ذلك باستعراض الحالات التالية :

الاولى : ـ اذا افترضنا دليلين لفظيين قطعيين صدوراً ، ظنيين دلالة تعارضا معارضة مستقرة فالتنافي بينهما يسري الى دليلي الحجية كما تقدم وهو هنا دليل واحد وهو دليل حجية الظهور .

الثانية : ـ إذا فترضنا دليلين لفظيين قطعيين دلالةً ، ظنيين سنداً تعارضا معارضة مستقرة فالتنافي بينهما يسري الى دليل الحجية كما تقدم وهو هنا دليل واحد وهو دليل حجية السند .

الثالثة : ـ إذا افترضنا دليلين لفظيين ظنيين دلالةً وسنداً فلا شك في سراية التنافي الى دليل حجية الظهور ولكن هل يسري دليل حجية السند ايضاً ؟ ؟٩١

قد يقال بعدم السريان إذ لا محذور في التعبد بكلا السندين وانما المحذور في التعبد بالمفادين .

ولكن الصحيح هو السريان لان حجية الدلالة وحجية السند مرتبطتان احداهما بالاخرى بمعنى ان دليل حجية السند مفاده هو التعبد بمفاد الكلام المنقول لا مجرد التعبد بصدور الكلام بقطع النظر عن مفاده .

الرابعة : ـ إذا افترضنا دليلين لفظيين احدهما ظني سنداً قطعي دلالة والآخر بالعكس ولم يكن بالامكان الجمع العرفي بين الدلالتين فالتنافي الذي يسري هنا لا يسري الى دليل حجية الظهور بمفرده ولا إلى دليل حجية السند كذلك إذ لا توجد دلالتان ظنيتان ولا سندان ظنيان وانما يسري إلى مجموع الدليلين بمعنى وقوع التعارض بين دليل حجية السند في احدهما ودليل حجية الظهور في الآخر فاذا لم يكن هناك مرجح لتقديم احد الدليلين على الآخر طبقت النظرية السابقة .

الخامسة : ـ إذا افترضنا دليلاً ظنياً دلالة وسنداً معارضاً لدليل قطعي دلالة وظني سنداً وتعذر الجمع العرفي سرى التنافي بمعنى وقوع التعارض بين دليل حجية الظهور في ظني الدلالة ودليل السند في الاخر ويؤدي ذلك الى دخول دليل السند لظني الدلالة في التعارض ايضاً لما عرفت من الترابط . والمحصل النهائي لذلك ان دليل السند في احدهما يعارض كلاً من دليل حجية الظهور ودليل السند في الآخر .

السادسة : ـ إذا افترضنا دليلاً ظنياً دلالة وسنداً معارضاً لدليل ظني دلالة وقطعي سنداً سرى التنافي الى دليل حجية الظهور لوجود ظهورين متعارضين ودخل دليل التعبد بالسند الظني في المعارضة لمكان الترابط المشار اليه .

الثاني : ـ ان التعارض المستقر تارة يستوعب تمام مدلول الدليل كما في الدليلين المتعارضين الواردين على موضوع واحد واخرى يشمل جزءاً من المدلول كما في العامين من وجه وما تقدم من نظرية التعارض كما ينطبق على التعارض المستوعب كذلك ينطبق على التعارض غير المستوعب

ولكن يختلف هذان القسمان في نقطة وهي انه في حالات التعارض المستوعب بين دليلين ظنيين دلالة وسنداً يسري التنافي الى دليل حجيةّ الظهور وبالتالي الى دليل التعبد بالسند واما في حالات التعارض غير المستوعب بينهما فالتنافي يسري الى دليل حجية الظهور ولكن لا يمتد الى دليل التعبد بالسند بمعنى انه لا موجب لرفع اليد عن سند كل من العامين من وجه رأساً . فان قيل ان التنافي في دليل حجية الظهور يتوقف على افتراض ظهورين متعارضين ونحن لا نحرز ذلك في المقام الا بدليل التعبد بالسند فالتنافي في الحقيقة نشأ من دليل التعبد بالسند .

كان الجواب ان هذا صحيح ولكنه لا يعني طرح السند رأساً فان مفاد دليل التعبد بالسند ثبوت الكلام المنقول بلحاظ تمام ما له من آثار ومن آثاره حجية عمومه في مادة الاجتماع وحجية عمومه في مادة الافتراق فاذا تعذر ثبوت الاثر الاول للتعارض ثبت الاثر الثاني وهو معنى عدم سقوط السند رأساً واما حين يتعذر ثبوت كل ما للكلام المنقول من آثار كما في حالات التعارض المستوعب فيقوم التعارض بين السندين لا محالة . ومن هنا نستطيع ان نعرف انه في كل حالات التعارض بين مدلولي دليلين ظنيين سنداً يقع التعارض ابتداء في دليل التعبد بالسند لا في دليل حجية الظهور ـ لاننا لا نحرز وجود ظهورين متعارضين الا من ناحية التعبد بالسند ـ فان كان التعارض مستوعباً سقط التعبد بالسند رأساً في كل منهما والا سقط بمقداره ، واما ما كنا نقوله من ان التنافي يسري الى دليل حجية الظهور ويمتد منه الى دليل التعبد بالسند فهو بقصد تبسيط الفكرة حيث ان التنافي بين السندين في مقام التعبد متفرع على التنافي بين الظهورين في مقام الحجية على تقدير ثبوتهما فكأن التنافي سرى من دليل حجية الظهور الى دليل التعبد بالسند واما من الناحية الواقعية وبقدر ما نمسك بايدينا فالتعارض منصبّ ابتداء على دليل التعبد بالسند لاننا لا نمسك بايدينا سوى السندين .

الثالث : ـ وقع البحث في ان المتعارضين بعد عجز كل منهما عن اثبات مدلوله الخاص هل يمكن نفي الاحتمال الثالث بهما ؟

وقد يقرب ذلك بوجوه :

اولها : التمسك بـالدلالـة الالتزاميـة في كل منهـما لنفي الثالث فـانها غير معـارضة فتبقى حجـة وهذا مبنى عـلى انكار تبعيـة الدلالـة الالتـزاميـة للدلالـة المطابقية في الحجية .

ثـانيها : ـ التمسـك بدليـل الحجيـة لاثبـات حجية غـير مـا علم اجمـالاً بكذبه فان المتعذر تـطبيق دليل الحجيـة على هـذا بعينه او ذاك بعينـه للمعارضـة وامـا تطبيقـه على عنـوان غير معلوم الكـذب اجمـالاً فـلا محـذور فيـه لانـه غـير معارض لا بتطبيقه على عنوان معلوم الكذب ، لـوضوح ان جعـل الحجية لهـذا العنوان غير معقول ولا بتطبيقه على عنـوان تفصيلي كهذا أو ذاك ، لعـدم احراز مغايرة العنوان التفصيلي لعنوان غير المعلوم .

ونلاحظ على ذلك ان الخبرين المتعارضين امـا ان يحتمل كـذبهما معـاً او لا فـان احتمل ففي حـالة كـذبهما معـاً لا تعين للمعلوم بـالاجمـال ولا لغـير المعلوم بـالاجمـال لتجعـل الحجيـة لـه[92]، وان لم يحتمـل كـذبهـما معـاً فهـذا بنفسـه ينفي احتمال الثالث بلا حاجة الى التمسك بدليل الحجية .

ثـالثها : ـ وهـو تعميق للوجه الثـاني وحـاصله الالتـزام بحجيـة كـل من المتعارضين ولكن عـلى نحو مشـروط بكذب الآخـر وحيث يعلم بكذب احـدهما فيعلم بحجيـة احدهمـا فعلاً وهـذا يكفي لنفي الثالث وقـد تقدمت الاشـارة الى ذلك .

الرابع : ـ ينبغي ان يعلم انـا في تنقيح القـاعدة عـلى ضوء دليل الحجية كنا نستبطن افتراضاً وهو التعامل مع ادلة الحجية بـوصفها ادلـة لفظيـة لا ترفـع اليد عن اطلاقها الا بقدر الضرورة الا ان هذا الافتراض لا ينطبق عـلى الواقـع لان دليل الحجية في الغـالب لبّي مرجعـه الى السيرة العقـلائية وسيـرة المتشرعـة والاجمـاع والادلة اللفـظية إذا تمت تعتبـر امضائيـة فتنصرف الى نفس مفـاد تلك الادلة اللبِّية وتتحدد بحدودها .

وعلى هذا الاساس سوف تتغير نتيجتان من النتائج التي انتهينا اليها سابقاً .

الاولى : ـ ما كنا نفترضه من التمسك باطلاق دليل الحجية لاثبات حجية في كل من المتعارضين مشروطة بكذب الآخر وكنا نستفيد من ذلك لنفي احتمال الثالث فان هذا الافتراض يناسب الدليل اللفظي الذي له اطلاق يشمل المتعارضين بحد ذاته واما إذا كان مدرك الحجية الادلة اللبِّية من السيرة العقلائية وغيرها فلا اطلاق فيها للمتعارضين رأساً فلا يمكن ان نثبت بها حجيتين مشروطتين على النحو المذكور .

الثانية : ـ ما كنا نفترضه في حالة تعارض الدليل اللفظي القطعي سنداً مع الدليل اللفظي الظني سنداً وعدم امكان الجمع العرفي . . من وقوع التعارض بين دليل حجية الظهور في الاول ودليل حجية السند في الثاني فان هذا يناسب الاقرار بتمامية كل من هذين الدليلين في نفسه وصلاحيته لمعارضة الآخر مع ان الواقع بناء على ان دليل حجية السند ـ اي حجية خبر الواحد ـ السيرة . . قصوره في نفسه عن الشمول لمورد المعارضة المستقرة لظاهر كلام قطعي الصدور من الشارع لعدم انعقاد السيرة في مثل ذلك على التعبد بنقل المعارض .





- ٣ -
حكم التعارض على ضوء الاخبار الخاصة

الروايات الخاصة الواردة في علاج التعارض على قسمين :

احدهما : ـ ما يتصل بحالات التعارض بين الدليل القطعي السند والدليل الظني السند إذ قد يقال بوجود ما يدل على الغاء حجية الدليل الظني السند في هذه الحالة على نحو نرفع اليد بذلك عما قد يكون هو مقتضى القاعدة من تعارض دليل التعبد بالسند في احدهما مع دليل التعبد بالظهور في الآخر وتساقطهما ونسمي روايات هذا القسم بروايات العرض على الكتاب لانها تقتضي عرض الاخبار على الكتاب .

والقسم الآخر : ـ ما يتصل بحالات التعارض بين الدليلين الظنيين سنداً إذ قد يقال بوجود ما يدل على عدم التساقط وثبوت الحجية لاحد المتعارضين تعييناً او تخييراً على نحو نرفع اليد به عما تقتضيه القاعدة من التساقط ونسمي روايات هذا القسم بروايات العلاج .

وسنتكلم عن هذين القسمين تباعاً .

ويمكن تصنيف هذه الروايات الى ثلاث مجاميع :

المجموعة الاولى : ـ ما ورد بلسان الاستنكار والتحاشي عن صدور ما يخالف الكتاب من المعصومين، من قبيل رواية ايوب بن راشد عن ابي عبد الله (ع) قال (ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف)[1] فان التعبير بزخرف يدل على نفي الصدور مع الاستنكار والتحاشي وهذه الروايات تدل على سقوط كل خبر مخالف للكتاب عن الحجية وبهذا تقيد دليل حجية السند على تقدير ثبوت الاطلاق فيه .

وقد يستشكل في ذلك تارة بان الروايات المذكورة لا تنفي الحجية وليست ناظرة اليها وانما تنفي صدور الكلام المخالف فلا تعارض دليل حجية السند لتقيده وانما تعارض نفس الروايات الدالة على صدور الكلام المخالف .

واخرى بان موضوع هذه الرواية غير الموافق لا المخالف ولازم ذلك عدم العمل بالروايات التي لا تعرض في القرآن الكريم لمضمونها .

وثالثة : بان صدور الكلام المخالف من الائمة معلوم وجداناً كما في موارد التخصيص والتقييد وهذا يكشف عن لزوم تأويل تلك الروايات ولو بحملها على المخالفة في اصول الدين .

والجواب اما على الاول : فبان نفي الصدور بروح الاستنكار يدل بالالتزام العرفي على نفي الحجية . واما على الثاني فبان ظاهر عدم الموافقة عدمها بنحو السالبة بانتفاء المحمول لا السالبة بانتفاء الموضوع التي تحصل بعدم

---

(١) وسائل الشيعة : ج ١٨ / ابواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ١٢ .

تطرق القرآن للمضمون رأساً . واما على الثالث فبان نفس الاستنكار والتحاشي قرينة عرفية على تقييد المخالف بما كان يقتضي طرح الدليل القرآني والغائه رأساً فلا يشمل المخالف بالتخصيص والتقييد ونحوهما مما لا استنكار فيه بعد وضوح بناء البيانات الشرعية على ذلك .

المجموعة الثانية : ـ ما دل على إناطة العمل بالرواية بان يكون موافقاً مع الكتاب وعليه شاهد منه من قبيل رواية ابن ابي يعفور قال (سألت ابا عبد الله (ع) عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله (ص) ، وإلا فالذي جاء به اولى به)[1] .

وهذه الرواية ونظائرها تساوق في الحقيقة الغاء حجية خبر الواحد لأنها تنهى عن العمل به في حالة عدم تطابقه مع القرآن الكريم ولا محصل عرفاً لجعل الحجية له في خصوص حالة التطابق لكفاية الدلالة القرآنية حينئذ وعليه فيرد على الاستدلال بها إنها بنفسها اخبار آحاد ولا يمكن الاستدلال باخبار الآحاد على نفي حجية خبر الواحد . هذا إضافة الى اننا لو سلمنا انها لا تلغي حجية خبر الواحد على الاطلاق فلا شك في انها تسلب الحجية عن الخبر الذي ليس له موافق من الكتاب الكريم ومضمونها نفسه لا يوافق الكتاب الكريم بل يخالفه بناء على دلالة الكتاب وغيره من الادلة القطعية على حجية خبر الثقة فيلزم من حجيتها عدم حجيتها .

المجموعة الثالثة :ـ ما دل على نفي الحجية عما يخالف الكتاب الكريم من قبيل رواية جميل بن دراج عن ابي عبد الله (ع) انه قال (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ، إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه)[2] .

---

(١) وسائل الشيعة : ج ١٨ / ابواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ١١ .

(٢) وسائل الشيعة / ج ١٨ / ابواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ٣٥ .

وتعتبر هذه المجموعة مخصصة لدليل حجية الخبر لا ملغية للحجية رأساً ونتيجة ذلك عدم شمول الحجية للخبر المعارض للكتاب الكريم وبعد اخذ الكتاب بوصفه مصداقاً لمطلق الدليل القطعي على ضوء مناسبات الحكم والموضوع يثبت ان كل دليل ظني يخالف دليلاً قطعي السند يسقط عن الحجية والمخالفة هنا حيث لم ترد في سياق الاستنكار بل في سياق الوقوف عند الشبهة فلا تختص بالمخالفة التي تقتضي طرح الدليل القرآني رأساً كما في المجموعة الاولى بل تشمل كل حالات التعارض المستقر بما في ذلك التباين والعموم من وجه .

وقد يعترض على ذلك باعتراضين :

الأول : ـ ان هذه المجموعة لا تختص باخبار الآحاد بل تشمل كل إمارة تؤدي الى مخالفة الكتاب فلا تكون اخص مطلقاً من دليل حجية الخبر بل قد تكون النسبة هي العموم من وجه .

والجواب : ـ ان الصحيح تقديم اطلاق هذه المجموعة ـ عند التعارض ـ على دليل حجية الخبر باعتبار حكومتها عليه إذ هي كادلة المانعية والشرطية فرض فيها الفراغ عن اصل حجية بعض الامارات ليصح استثناء بعض الحالات من ذلك وهذا معنى النظر المستوجب للحكومة أضف الى ذلك ان خبر الثقة هو القدر المتيقن منها باعتباره الفرد البارز من الامارات والمتعارف والداخل في محل الابتلاء وقتئذ الذي كان يترقب مخالفته للكتاب تارة وموافقته اخرى .

الثاني : ـ ان هذه المجموعة تدل على اسقاط ما يخالف الكتاب عن الحجية والمخالفة كما تشمل التنافي بنحو التباين او العموم من وجه كذلك تشمل التنافي بنحو التخصيص او التقييد او الحكومة لان ذلك كله يصدق عليه المخالفة فيكون مقتضى اطلاقها طرح ما يعارض الكتاب الكريم مطلقاً سواء كان تعارضاً مستقراً او غير مستقر .

وقد اجيب على هذا الاعتراض بوجهين :

احدهما : ـ ان المعارضة بنحو التخصيص او التقييد ونحوهما ليست بمخالفة لان الخاص والمقيد والحاكم قرينة على المراد من العام والمطلق والمحكوم .

والآخر : ـ اننا نعلم اجمالاً بصدور كثير من المخصصات والمقيدات للكتاب عن الائمة وهذا إن لم يشكل قرينة متصلة تصرف عنوان المخالفة في هذه الروايات الى انحاء الاخرى من المخالفة اي التعارض المستقر فلا اقل من سقوط الاطلاقات القرآنية عن الحجية بالتعارض فيما بينها على اساس العلم الاجمالي فتبقى الاخبار المخصصة على حجيتها.

ونلاحظ على هذين الوجهين ان المخالفة للقرآن المسقطة للخبر عن الحجية ان اريد بها المخالفة لدلالة قرآنية ولو لم تكن حجة فكلا الجوابين غير صحيح لان القرينة المنفصلة والتعارض على اساس العلم الاجمالي لا يرفع اصل الدلالة القرآنية ولا يخرج الخبر عن كونه مخالفاً لها .

وان اريد بها المخالفة لدلالة قرآنية حجة في نفسها وبقطع النظر عن الخبر المخالف لها فالجواب الثاني صحيح لان الدلالة القرآنية ساقطة عن الحجية بسبب العلم الاجمالي ما لم يدَّع انحلاله واما الجواب الاول فهو غير صحيح لان الخاص مخالف لدلالة العام التي هي حجة في نفسها وبقطع النظر عن ورود الخاص .

وان اريد بها المخالفة لدلالة قرآنية واجدة لمقتضى الحجية حتى بعد ورود الخبر المخالف صح كلا الجوابين لان مقتضى الحجية في العام غير محفوظ بعد ورود القرينة المنفصلة واختصت المخالفة المسقطة للخبر عن الحجية بالمخالفة على وجه لا يصلح للقرينية .

واوجه هذه الاحتمالات اوسطها[٩٤]

ويمكن ان يجاب ايضاً بعد الاعتراف بتمامية الاطلاق في روايات هذه المجموعة للمعارضة غير المستقرة ان هناك مخصصاً لهذا الاطلاق وهو ما ورد

في بعض الاخبار العلاجية مما يستفاد منه الفراغ عن حجية الخبر المخالف مع الكتاب في نفسه ففي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال (قال الصادق (ع) : إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة . . .)[1] فان الظاهر من قوله إذا ورد عليكم حديثان مختلفان ان الإمام (ع) بصدد علاج مشكلة التعارض بين حديثين معتبرين في نفسيهما لولا التعارض فيكون دليلاً على عدم قدح المخالفة مع الكتاب في الحجية الاقتضائية نعم لا يوجد فيه اطلاق يشمل جميع اقسام الخبر المخالف مع الكتاب لانه ليس في مقام بيان هذه الحيثية ليتم فيه الاطلاق فلا بد من الاقتصار على المتيقن من مفاده وهو مورد القرينية .

٢ - روايات العلاج

ويمكن تصنيف روايات العلاج إلى عدة مجاميع اهمها مجموعة التخيير ومجموعة الترجيح .

روايات التخيير : ***

المجموعة الاولى ما استدل به من الروايات على التخيير بمعنى جعل كل منهما حجة على سبيل التخيير والحديث عن ذلك يقع تارة في مقام الثبوت وتصوير امكان جعل الحجية التخييرية واخرى في مقام الاثبات ومدى دلالة الروايات على ذلك .

اما البحث الثبوتي فقد يقال فيه ان الحجية التخييرية غير معقولة لانه اما ان يراد بها جعل حجية واحدة او جعل حجيتين مشروطتين .

(١) وسائل الشيعة : ج ١٨/ ابواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ٢٩ .

اما الأول : ـ فهو ممتنع لان هذه الحجية الواحدة ان كانت ثابتة لاحد الخبرين بالخصوص فهو خلف تخييريتها وان كانت ثابتة للجامع بين الخبرين بنحو مطلق الوجود ـ اي الجامع اينما وجد ـ لزم سريان الحجية الى كلا الفردين مع تعارضهما وان كانت ثابتة للجامع بنحو صرف الوجود لم تسر الى كل من الخبرين لان ما يتعلق بصرف الوجود لا يسري الى الفرد ومن الواضح ان صرف وجود الجامع بين الخبرين ليس له مدلول ليكون حجة في اثباته. ٩٥

واما الثاني : ـ فهو ممتنع ايضاً لان حجية كل من المتعارضين ان كانت مشروطة بالالتزام به لزم عدم حجيتهما معاً في حالة ترك الالتزام بشيء منهما ، وان كانت مشروطة بترك الالتزام بالاخر لزمت حجيتهما معاً في الحالة المذكورة .

والجواب : ان بالامكان تصوير التخيير بالالتزام بحجية كل منهما بشرط ترك الالتزام بالآخر مع افتراض وجوب طريقي للالتزام باحدهما. ٩٦

واما البحث الاثباتي فهناك روايات عديدة استدل بها على التخيير .

منها : ـ رواية علي بن مهزبار قال (قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن (ع) : اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله (ع) في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلّهما في المحمل وروى بعضهم لا تصلّهما الا على الأرض فاعلمني كيف تصنع أنت لاقتدي بك في ذلك فوقّع (ع) : موسّع عليك بأية عملت)[1] .

وفقرة الاستدلال منها قوله (ع) (موسع عليك بأية عملت) الواضح في الدلالة على التخيير وامكان العمل بكل من الحديثين المتعارضين .

ولكن نلاحظ على ذلك :

---

(١) وسائل الشيعة : ج ٣ / ابواب القبلة / الباب ١٥ / حديث ٨ .

اولاً : ـ ان الظاهر منها ارادة التوسعة والتخيير الواقعي لا التخيير الظاهري بين الحجيتين لظهور كل من سؤال الراوي وجواب الامام في ذلك اما ظهور السؤال فلانه مقتضى التنصيص من قبله على الحكم الذي تعارض فيه الخبران الظاهر في استعلامه عن الحكم الواقعي على ان قوله (فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك) كالصريح في ان السؤال عن الحكم الواقعي للمسألة فيكون مقتضى التطابق بينه وبين الجواب كون النظر في كلام الامام (ع) الى ذلك ايضاً إذ لا وجه لصرف النظر مع تعيين الواقعة عن حكمها الواقعي الى الحكم الظاهري العام . واما ظهور الجواب في التخيير الواقعي فباعتبار انه المناسب مع حال الامام (ع) العارف بالاحكام الواقعية والمتصدي فيها اذا كان السؤال عن واقعة معينة بالذات .

وثانياً : ـ لو تنزلنا وافترضنا ان النظر الى مرحلة الحكم الظاهري والحجية فلا يمكن ان يستفاد من الرواية التخيير في حالات التعارض المستقر لأن موردها التعارض بين مضمونين بينهما جمع عرفي بحمل النهي على الكراهة بقرينة الترخيص فقد يراد بالتخيير حينئذ التوسعة في مقام العمل بالاخذ بمفاد دليل الترخيص او دليل النهي لعدم التنافي بينهما لكون النهي غير الزامي ، لا جعل الحجية التخييرية بالمعنى المدعى .

ومنها : ـ مكاتبة الحميري عن الحجة عليه السلام إذ جاء فيها (يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه التكبير ويجزيه ان يقول : بحول الله وقوته اقوم واقعد فكتب (ع) في الجواب : أن فيه حديثين ، اما احدهما فانه إذا انتقل من حالة الى حالة اخرى فعليه التكبير ، واما الاخر فانه روي : إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من جهة التسليم كان صواباً)[1] .

---

(١) وسائل الشيعة : ج ٤/ ابواب السجود / الباب ١٣ / حديث ٨ .

وفقـرة الاستدلال منهـا قـولـه عليـه السـلام (وبـأيهـما أخـذت من جهـة التسليم كـان صوابـاً) والاستـدلال بهـا لعله اوضـح من الاستـدلال بـالـروايـة السابقة باعتبار كلمـة (أخذت من جهـة التسليم) التي قد يستشعـر منها النـظر الى الحجية والتعبد بأحد الخبرين .

والصحيح ان الاستدلال بالروايـة غير وجيـه لان السائـل في هذه الـرواية لم يفـرض خبرين متعـارضين وانمـا سأل عن مسـألة اختلف الفقهـاء في حكمهـا الواقعي وانما يراد الاستدلال بها على التخيـير باعتبـار ما في جـواب الامام عليـه السلام من نقل حديثين متخـالفين وتـرخيصه في التسليم بـايهما شـاء إلا ان هذا الجواب غير دال على التخيير المدعى وذلك لعدة امور :

الاول : ـ ظهـور كـلام الإمـام عليـه السـلام في الـرخصـة الـواقعيـة لا التخيير الظاهري بين الحجتين كما تقدم في الرواية السابقة .

الثـاني : ـ ان جملة (وكذلـك التشهـد الاول يجـري هـذا المجـرى) تـارة تفترض جزءاً من الحـديث الثاني واخـرى تفترض كـلاماً مستقـلاً يضيفه الامـام إلى الحديثين .

فاذا كانت جزءاً من الحديث ـ ولو بقرينة انه مـورد لسؤ ال الراوي الـذي قال عنه الإمام ان فيه حـديثين ـ كـان الحديثـان متعارضـين إلا انهما من التعارض غـير المستقر الـذي فيه جمـع عـرفي واضـح لا بـاعتبـار اخصيـة الحـديث الثـاني فحسب بل باعتبـار كونـه ناظـراً الى مدلـول الحديث الاول وحـاكماً عليـه وعدم استحكـام التعارض بـين الحاكم والمحكـوم امر واضـح عرفـاً ومقطوع بـه فقهياً بحيث لا يحتمل ان يكون للشـارع حكم على خـلاف الجمع العـرفي فيه فيكـون هذا بنفسه قرينة على ان المقصود من التخيير الترخيص الواقعي .

واذا كـانت جملة مستقلة وكـان الحـديث الثـاني متكفـلاً لحكم القيـام من الجلوس بعد السجدة الثـانية وانـه ليس على المصـلي تكبير فيـه فلا تعـارض بين الحـديثين في مـورد سؤ ال الراوي وهـو الانتقـال من التشهـد الى القيـام فيكـون هذا بنفسه قرينة على ان المراد هو الترخيص الواقعي .

الثـالث : ـ انه لـو تمت دلالة الـرواية عـلى التخيير الـظاهري في الحجيـة فموردها الحديثان القطعيان اللذان نقلهـا الامام بنفسـه كما ينـاسبه التعبـير عنهما بالحديثين الظاهر في كونهما سنّة ثابتة عن آبائـه المعصومـين فلا يمكن التعـدي منه الى التعارض بين خبرين ظنيين سنـداً لاحتمال ان يكـون مزيـد اهتمام الشـارع بالقطعيين موجباً لجعل الحجية التخييرية في موردهما خاصة .

ومنهـا : ـ مرسلة الحسن بن الجهم عن الـرضـا عليـه السـلام في حـديث قال (قلت : يجيئنا الرجلان وكلاهمـا ثقة بحـديثين مختلفـين فلا نعلم ايهـما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت)[١] .

وهذه اوضح الروايات في الـدلالة عـلى التخيير في الحجيـة بالنحـو المدعى الا انها ساقطة سنداً بالارسال .

وقد تقدمت بعض الروايات المستـدل بها عـلى التخيير في الحلقـة السابقـة مع مناقشة دلالتها .

روايات الترجيح : ❖

المجموعة الثـانية : ـ مـا استدل بـه من الروايـات عـلى تـرجيـح احـدى الـروايتين عـلى الاخرى لمرجح يعـود الى صفات الـراوي كالاوثقيـة او صفـات الـرواية كـالشهرة او صفـات المضمون كـالمطابقـة للكتاب الكـريم او المخـالفـة للعامة وهي روايات عديدة :

فمنها : ـ رواية عبـد الرحمن بن ابي عبـد الله التي دلت على التـرجيح اولاً بموافقة الكتاب وثانياً بمخالفـة العامـة وقد تقـدمت الروايـة مع الحـديث عنها في

---

(١) وسائل الشيعة / ج ١٨ / ابواب صفات القاضي / الباب ٩ / حديث ٤٠ .

الحلقة السابقة واتضح من خلال ذلك انها تامة في دلالتها على المرجحين المذكورين .

ومنها : ـ مقبولة عمر بن حنظلة قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة أيحل ذلك قال عليه السلام (من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت . . .) قلت فكيف يصنعان قال (ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد . . .) قلت فان كان كل واحد اختار رجلاً من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلف فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال (الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر) قال فقلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال (ينظر الى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله . .) قال الراوي : (قلت ، فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة . . .) الى ان قال الراوي قلت فان وافق حكامهم (اي العامة) الخبرين جميعاً قال اذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات[1] .

وهذه الرواية تشتمل على المرجحين السابقين غير انها تذكر قبل ذلك

---

(١) جامع احاديث الشيعة / الباب ٧ من ابواب المقدمات / حديث ١٢٤ .

ترجيحين اخرين ، احدهما الترجيح بصفات الراوي ، والآخر الترجيح بالشهرة فان تمت دلالتها على ذلك كانت مقيدة لاطلاق الرواية السابقة ودالة على ان الانتهاء الى المرجحين السابقين متوقف على عدم وجود هذين الترجيحين .

وقد يعترض على استفادة هذين الترجيحين ـ بالصفات وبالشهرة ـ من المقبولة بوجوه :

الاول : ـ ان المقبولة مختصة مورداً بعصر الحضور والتمكن من لقاء الإمام (ع) بقرينة قوله فيها (ارجئه حتى تلقى إمامك) فلا تدل على ثبوت الترجيحين في عصر الغيبة .

ونلاحظ على هذا الوجه ان اختصاص الفقرة الاخيرة التي تأمر بالارجاء بعصر الحضور لا يوجب تقييد الاطلاق في الفقرات السابقة خصوصاً مع ملاحظة ان التمكن من لقاء الامام ليس من الخصوصيات التي يحتمل العرف دخلها في مرجحية الصفات إذا لا يختلف حال الاوثقية في كاشفيتها وتأكيد موردها بين عصري الحضور والغيبة وكذلك الامر في الشهرة .

الثاني : ـ ان الترجيح بالصفات وبالشهرة في المقبولة ترجيح لاحد الحكمين على الآخر لا لأحدى الروايتين على الاخرى في مقام التعارض .

وهذا الاعتراض وجيه بالنسبة الى الترجيح بالصفات وليس صحيحاً بالنسبة الى غيره مما ورد في المقبولة كالترجيح بالشهرة .

اما وجاهته بالنسبة الى الترجيح بالصفات فلاننا نلاحظ اضافة الصفات في المقبولة الى الحاكمين حيث قال (ع) (الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما في الحديث واورعهما) هذا مضافاً الى ان الامام قد طبق الترجيح بالصفات على اول سلسلة السندين المتعارضين وهما الحاكمان من دون ان يفرض انهما راويان مباشران للحديث بينما لو كان الترجيح بها ترجيحاً لاحدى الروايتين على الاخرى كان ينبغي تطبيقه على مجموع سلسلة الرواة او على الراوي

المباشر كما هو عمل المشهور ومقتضى الصناعة ايضاً لأن الراويين المباشرين إذا كان احدهما اعدل وثبت الترجيح بالصفات فهذا يعني ان رواية المفضول عدالة منهما انما تكون حجة في حالة عدم معارضتها برواية الاعدل وعليه فالناقل لرواية الراوي المباشر الاعدل يكون مخبراً عن اختلال شرط الحجية لرواية الراوي المباشر المفضول التي ينقلها الناقل الآخر وبهذا يكون حاكماً على نقل الناقل الآخر إذ يخرج منقوله عن كونه موضوعاً للحجية ، وهكذا نعرف ان تطبيق الامام للترجيح بالصفات على الحاكمين اللذين يمثلان اول سلسلة السند لا ينسجم الا مع افتراض كون الترجيح لاحد الحكمين بلحاظ صفات الحاكم .

واما عدم صحة الاعتراض بالنسبة الى الشهرة وغيرها فلأن سياق الحديث ينتقل من ملاحظة الحاكمين الى ملاحظة الرواية التي يستند اليها كل منهما حيث قال (ينظر ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك . .) فاضيفت المميزات الى الرواية لا الى الحكم .

ولكن الشهرة في المقبولة التي ورد الترجيح بها في الدرجة الثانية ظاهرة في الاشتهار والشيوع المساوق لاستفاضة الرواية وقطعيتها وليست بمعنى اشتهار الفتوى على طبقها لان ظاهر الحديث اضافة الشهرة الى نفس الرواية لا الى مضمونها وذلك يناسب ما ذكرناه ويعني الترجيح بالشهرة على هذا الضوء تقديم الرواية القطعية سنداً على الظنية وهذا مما لا اشكال فيه كما تقدم وليس ذلك ترجيحاً لاحدى الحجتين على الاخرى لما عرفت سابقاً من ان حجية الخبر الظني السند مشروطة في نفسها بعدم المعارضة لقطعي السند .

فان قيل إذا كان الامر كذلك وجب تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات لان الترجيح بالصفات يفترض حجية كل من الخبرين ويرجح احدى الحجتين على الاخرى .

كان الجواب ان الترجيح بالصفات ناظر الى الحاكمين لا الى الراويين كما تقدم فلا اشكال من هذه الناحية .

وهكـذا يتضح ان المقبـولة لا يمكن ان يستفـاد منها في مجـال الترجيـح بين الحجتين من الروايات اكثر مما ثبت بالرواية السابقة .

ومنهـا : المرفـوعة عن زرارة قـال : سألت البـاقـر (ع) فقلت : جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضـان فبأيهـما آخذ . قـال (ع) : يا زرارة خذ بما اشتهـر بين اصحـابك ودع الشـاذ النادر . فقلت : يـا سيدي انهما معاً مشهوران مرويان مـأثوران عنكم . فقـال (ع) : خذ بقـول أعدلهـما عندك واوثقهما في نفسك . فقلت : انهما معاً عدلان مرضيان مـوثقان . فقـال (ع) : انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركـه وخذ مـا خالفهم قلت : ربمـا كانـا معاً مـوافقـين لهم او مخـالفـين فكيف اصنـع ؟ . فقـال (ع) : إذن فخـذ بمـا فيـه الحائطة لدينك واترك ما خـالف الاحتياط . فقلت انهما معـاً موافقـان للاحتيـاط او مخـالفان لـه فكيف اصنع ؟ . . فقـال (ع) : إذن فتخير احـدهما فتـأخـذ بـه وتدع الآخر[1] .

وفي هذه المرفوعة ذكرت مرجحات وهي على التـرتيب الشهرة ثم صفـات الـراوي ثم المخالفـة للعامـة ثم الموافقـة للاحتيـاط ومـع التكـافؤ في كـل ذلـك حكمت بالتخيير .

وقـد يعترض عـلى الترجيـح بالشهـرة هنا بنفس مـا تقدم في المقبـولـة من كونها بمعنى استفاضة الرواية وتواترها ولكن هـذا الاعتراض غـير وجيه هنـا لان المرفوعة بعد افتراض شهرة الروايتين معـاً تنتقل الى التـرجيح بـالاوثقية ونحـوها من صفـات الراوي وذلـك لا يناسب الـروايتين القـطعيتـين . ولكن المـرفـوعـة ساقطة سنداً بالارسال فلا يمكن التعويل عليها .

وهكـذا نعرف ان المستخلص ممـا تقدم ثبـوت المـرجحـين المـذكـورين في

(١) جامع احاديث الشيعة / المجلد الأول / ابواب المقدمات / ص ٦٢ .

الرواية الاولى من روايات الترجيح وفي حالة عدم توفرهما نرجع الى مقتضى القاعدة .

بقي علينا ان نشير في ختام روايات العلاج الى عدة نقاط :

الاولى : ـ ان العاملين بالمجموعة الاولى المستدل بها على التخيير اختلفوا فيما بينهم في ان التخيير هل هو تخيير في المسألة الاصولية اي في الحجية او في المسألة الفقهية أي في الجري عملاً على وفق احدهما ومعنى الاول ان الانسان لا بد له ان يلتزم بمضمون احد الخبرين فيكون حجة عليه ويسند مؤداه الى الشارع ومعنى الثاني ان الانسان لا بد له ان يطبق عمله على مؤدى احد الخبرين ومن نتائج الفرق ان الفقيه على الاول يفتي بمضمون ما التزم به واختاره وعلى الثاني يفتي بالتخيير ابتداء وهذا الخلاف لا موضوع له بعد انكار اصل التخيير .

الثانية : ـ ان هؤلاء اختلفوا ايضاً في ان التخيير ابتدائي او استمراري بمعنى ان المكلف بعد اختيار احد الخبرين التزاماً او عملاً هل يجوز له ان يعدل الى اختيار الآخر أو لا ؟ وقد ذهب البعض الى كونه استمرارياً وتمسك بالاستصحاب الا ان هذا الاستصحاب يبدو انه من استصحاب الحكم المعلق
٩٨
إذا كان التخيير في الحجية لان مرجعه الى ان هذا كان حجة لو اخذنا به سابقاً وهو الآن كما كان استصحاباً وعلى اي حال فلا موضوع لهذا الخلاف بعد انكار التخيير .

الثالثة : ـ إذا تمت روايات التخيير وروايات الترجيح المتقدمة فكيف يمكن التوفيق بينهما ؟ فقد يقال بحمل روايات الترجيح على الاستحباب ونلاحظ على ذلك ان الامر في روايات الترجيح ارشاد الى الحجية فلا معنى لحمله على الاستحباب بل المتعين الالتزام بتقييد روايات التخيير بحالة عدم وجود المرجح .

الرابعة : ـ ان اخبار العلاج هل تشمل موارد الجمع العرفي ؟ قد يقال باطلاق لسان الروايات المذكورة لتلك الموارد فتكون رادعة بالاطلاق عما

تقتضيه القاعدة العقلائية . وقد يجاب بان الظاهر من اسئلة الرواة لاخبار العلاج كونهم واقعين في الحيرة بسبب التنافي الذي يجدونه بين الحديثين ومن البعيد ان يقع الراوي بما هو انسان عرفي في التحير مع وجود جمع عرفي بين المتعارضين فهذه قرينة معنوية تصرف ظواهر هذه الاخبار الى موارد التعارض المستقر خاصة .

والصحيح ان يقال ان روايات العلاج بنفسها تتضمن قرينة تدل على عدم شمولها لحالات الجمع العرفي فان الرواية الاولى من روايات الترجيح قد افترضت فيها حجية الخبر المخالف للكتاب في نفسه وبقطع النظر عن معارضته بحديث آخر ولذلك صار الامام بصدد علاج التعارض بين خبرين متعارضين احدهما مخالف مع الكتاب والآخر موافق معه فتدل على ان الخبر المخالف للكتاب الكريم لو لم يكن له معارض لكان حجة في نفسه وهذا يعني ان المعارضة الملحوظة بين الخبرين غير المخالفة المفترضة بين الخبر والآية وليس ذلك الا لان تلك المعارضة ، من التعارض المستقر وتلك المخالفة من التعارض غير المستقر .

الخامسة : ـ ان اخبار العلاج هل تشمل موارد التعارض المستقر غير المستوعب كحالات التعارض بين العامين من وجه او لا ؟

وقد نقل عن المحقق النائيني (قدس الله روحه) الجواب على ذلك بالتفصيل بين المرجحات التي ترجع الى الترجيح بلحاظ السند ـ وتسمى بالمرجحات السندية ـ كالترجيح بالاوثقية والمرجحات المضمونية التي ترجع الى الترجيح بلحاظ المضمون كالترجيح بموافقة الكتاب فاختار رحمه الله ان المرجحات السندية لا تشمل الفرض المذكور لان تطبيقها ان كان على نحو يؤدي الى اسقاط احد العامين من وجه رأساً فهو بلا موجب لانه لا مسوغ لاسقاطه في مادة الافتراق مع عدم التعارض وان كان على نحو يحافظ فيه على مادتي الافتراق للعامين فهو مستحيل لانه يستلزم التبعيض في السند الواحد بقبول العام في مادة الافتراق ورفضه في مادة الاجتماع مع ان سنده واحد واما

المرجحات المضمونية فبالامكان اعمالها في مادة الاجتماع فقط ولا يلزم محذور .

هذا ما أردنا استعراضه . من بحوث التعارض في الادلة وبذلك نختم الجزء الثاني من الحلقة الثالثة التي ينتهي الطالب بدراستها من السطوح ويصبح جديراً بحضور بحوث الخارج . وقد وقع الابتداء بكتابة هذا الجزء من الحلقة الثالثة بعد الفراغ من الجزء الاول منها ، ووقع الفراغ منه بحول الله تعالى وعونه في اليوم الثالث عشر من شهر ذي القعدة من سنة ١٣٩٧ هـ فنسأله سبحانه الذي يسّر ذلك ان يتقبل هذا بلطفه وينفعنا به يوم لا ينفع مال ولا بنون ويعمر قلوبنا بذكره وحبه والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الهداة من خلقه خاتم الانبياء واهل بيته الطاهرين .



الفهرس

الموضوع **الصفحة**

دروس في علم الاصول

الحلقة الثالثة (الجزء الأول)

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

دروس في علم الاصول

الحلقة الثالثة (الجزء الثاني)

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

